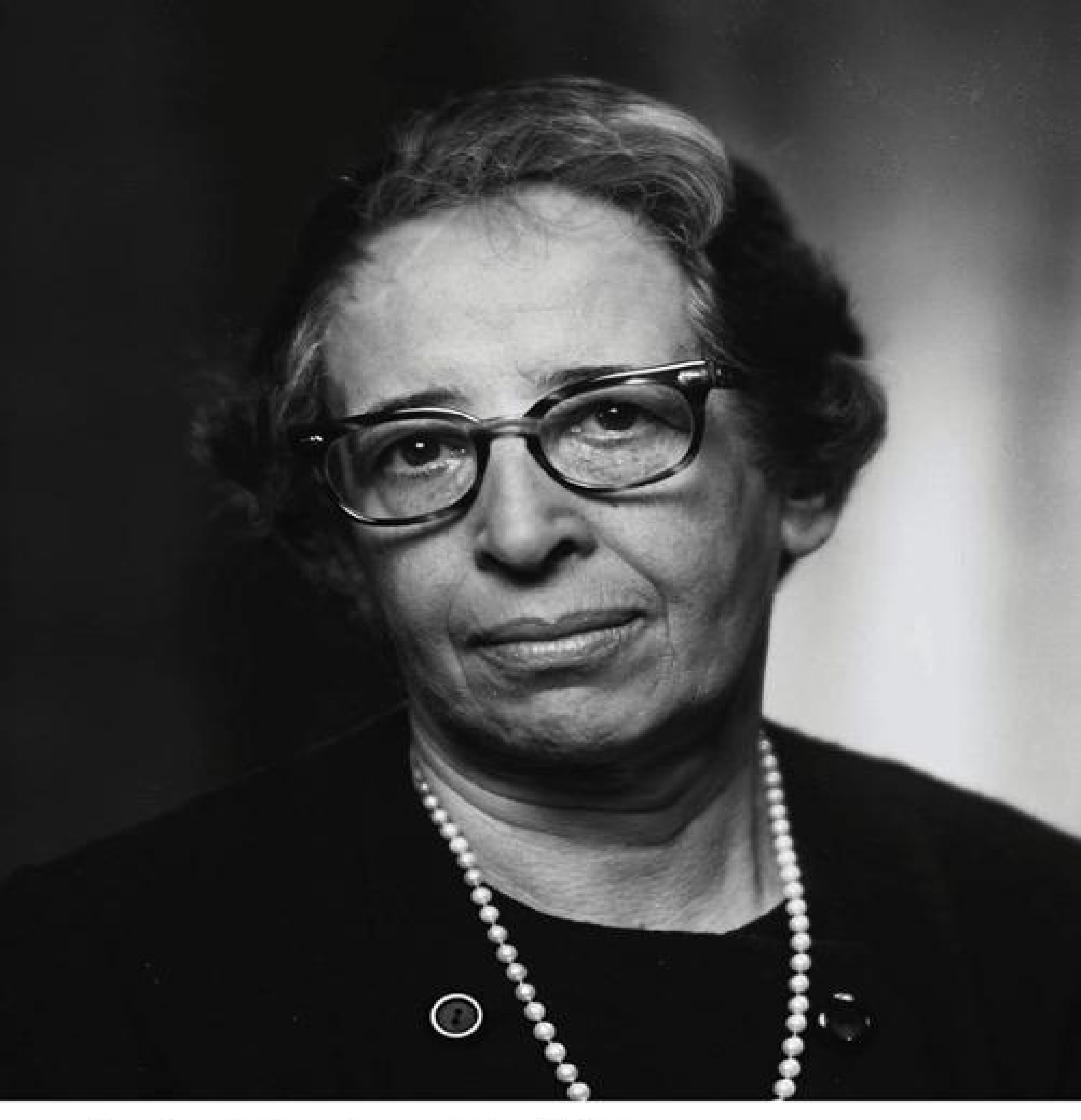


Nuria Sánchez Madrid

Alianza editorial

Hannah Arendt: La filosofía frente al mal

Nuria Sánchez Madrid

Hannah Arendt
La filosofía frente al mal

Alianza editorial

A mi madre. A mi hija
Haec ornamenta sunt mea

A quienes construyen mundo

Índice

Introducción
Rescatar del olvido a la «ley de la Tierra»

En las «Conclusiones» de *La vida del espíritu*, libro publicado en 1978 –tras la muerte de Hannah Arendt– por su amiga Mary McCarthy, la primera hace balance del itinerario filosófico de Martin Heidegger, una figura con la que mantendrá siempre un vínculo íntimo de admiración y agradecimiento[1]. Se trata de una relación –la surgida entre Arendt y Martin Heidegger a comienzos de la década de los años veinte del siglo XX– que no ha dejado de inquietar a intelectuales interesados en la obra de ambos, aparte de convertirse con frecuencia también en un mediocre McGuffin de dudoso interés epistémico. Pero, tras el arco dibujado por las contribuciones, de muy distinto rigor y signo, de Jacques Taminiaux a Emmanuel Faye, es obligado reconocer que lo que resulta un enigma insoluble para el observador externo se convierte en una comunicación fluida, no exenta de tensiones, cuando se accede a la correspondencia que Arendt y Heidegger intercambiaron, con largos periodos de silencio, entre 1925 y 1975[2]. La conexión teórica entre ambos responde naturalmente a la pertenencia a una misma tradición filosófica –delimitada por los vértices del neokantismo, la fenomenología y el existencialismo– y despliega un deseo compartido de hacer de la reflexión filosófica un hábitat capaz de proteger al ser humano de una exposición mundana que suele dejarlo a la intemperie. Esa comunidad de intereses no queda ensombrecida por las posiciones divergentes a las que la práctica conceptual conduce a ambos. Prueba de ello es el contraste entre la naturalidad con que Arendt buscó a lo largo de su vida la comunicación con sus antiguos maestros –Jaspers y Heidegger– y la frialdad que en cambio mostró siempre hacia los planteamientos que hibridaban las aspiraciones de la filosofía con la metodología de las ciencias sociales, como es el caso de los procedentes de la teoría crítica, con Theodor W. Adorno como referente principal[3].

El balance que Arendt dedica al final de su vida al itinerario de Heidegger no solo atiende al periodo de la analítica existenciaria, coincidente con su etapa de formación, sino que se extiende también a escritos maduros como *Carta sobre el humanismo* y la interpretación de

Nietzsche[4], que Arendt presenta como una suerte de telón de fondo de su propia experiencia filosófica. En esas páginas se recuerda que desde *Ser y tiempo* (1927) Heidegger había sostenido que pensar es prestar oídos al ser, de suerte que el lenguaje «transforma la silenciosa escucha del ser en discurso» (Arendt 1978/2002: 407). De ello parecía desprenderse que solo la realidad en condiciones de convertirse en palabra podía escapar al olvido, aunque la pomposidad del *ser* tuviera que trocarse en la humildad de la *pluralidad humana*. A juicio de Arendt, un escrito como «La sentencia de Anaximandro» (1946) secunda la voluntad de considerar al pensamiento como brújula existencial, de la mano de las reservas que el maestro enuncia frente a lo que la primera califica como «los hechos cotidianos causados por los hombres errantes» (Arendt 1978/2002: 428). Como la propia Arendt confiesa en esta misma obra, comparte con Heidegger el esfuerzo de deconstruir una tradición metafísica que se había revelado incapaz de orientar a la humanidad en tiempos de conmoción y zozobra[5]. Pero ese objetivo exigía recuperar el orgullo ante la acción, en lugar de someter el conjunto de energías humanas al yugo de la contemplación teórica. En esa senda, Arendt se sentía interpelada por la llamada de un pensador tan humano que difícilmente podría ser considerado filósofo de toga. Ese hombre era Sócrates, y resultaría oportuno reconocer la figura de nuestra pensadora en los rasgos del tábano, la matrona y el pez torpedo que –en la estela de la semblanza platónica del pensador– se recogen en *La vida del espíritu* como el mayor beneficio civil que Atenas pudo esperar recibir nunca de uno de sus ciudadanos (Arendt 1978/2002: 195-199).

Arendt se vio en la necesidad de responder en su temprana juventud al *shock* que le supuso apercibirse de la impotencia que la filosofía existencial y fenomenológica en la que se formó mostraba ante el abismo que atenazó su circunstancia, como ha señalado con acierto su editor y último asistente en la New School of Social Research, Jerome Kohn. Pero no es menos evidente que su camino de reflexión generó un impacto contundente en una filosofía que había llegado al siglo XX aparentemente segura y satisfecha de los conocimientos acumulados. En lugar de confirmar las certezas del *cogito,* Arendt imprimió un giro sustancial a su método de pensamiento para ponerlo en sintonía con la realidad en derredor, al tiempo que para exhibir un benjaminiano «aviso de incendio» en el pórtico de la academia filosófica. Por de pronto, el golpe que supuso en su vida la persecución de los judíos en la Alemania posterior a 1933 evidenciaba que el filósofo

profesional no estaba en condiciones de dar lecciones a los seres humanos corrientes que habían dedicado su vida a cultivar la libertad pública o a resistir ante la tiranía. Ciertamente, también los seres humanos corrientes habían oficiado como eficaces cómplices de las ideologías totalitarias. Pero era preciso cobrar conciencia –como se lee en una anotación de Arendt en su *Diario de pensamientos [Denktagebuch]* de septiembre de 1951, Cuaderno VI [12]– de que «la realización del absoluto», que a juicio de Arendt la filosofía sanciona con la idealización platónica de lo bueno, lo verdadero y lo bello, «efectivamente elimina lo absoluto del mundo» (Arendt 2002/2006c: 128), a saber, el hecho incontrovertible de la pluralidad. A diferencia de la filosofía, la política se instalaba únicamente allí donde un «entre» permite diferenciar y al mismo tiempo articular a un grupo de individuos diferentes en torno a proyectos comunes. «La distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos», leemos en la conferencia impartida en 1953 en Princeton, titulada «La tradición del pensamiento político» (Arendt 2005/2008: 98). Arendt manifiesta una decidida simpatía hacia la tradición republicana, combinada con serios reparos hacia la democracia de masas, en la que tiende a reconocer la *oclocracia* denunciada por Polibio *(Historias* VI 4) y la «tiranía de la mayoría» que Tocqueville había tematizado en el siglo XIX (Arendt 2018a: 56-57). En todo caso, cualquier forma de gobierno que no traicionara el sentido de la política debía conceder protagonismo no a la obediencia a *uno*, sino a la aparición de *todos*. Esa apuesta implicaba hacer de la pluralidad la instancia legítima para entender la constitución de la libertad, redimensionando la función que tradicionalmente los líderes habían desempeñado no solo en la concepción de la acción, sino en las mismas revoluciones políticas.

Los intérpretes contemporáneos de Arendt no pueden evitar sentir algún tipo de incomodidad ante sugerencias de esta autora en las que argumenta, por ejemplo, a favor de la fórmula del sufragio censitario, con el fin de determinar quiénes en el *demos* están efectivamente movilizados por los asuntos comunes (Arendt 1963/1988: 287-288). Ahora bien, este punto de vista es compatible con la prioridad de la forma «Consejo» frente a todo liderazgo tradicional o carismático. En efecto, en Arendt el poder está radicalmente repartido, con un efecto de fragmentación y dispersión que, en lugar de disolverlo, lo promueve. Esta visión de la política no sintoniza de manera especial con los intereses de los menesterosos de la Tierra frente a

los de los propietarios, sino que se mantiene al margen de las fricciones sociales, cuya resolución deja en manos de la técnica (Arendt 1963/1988: 114). Por ello –nueva incomodidad para el intérprete contemporáneo–, la protección derivada de un marco legal no resulta nunca de las presiones que lo social pueda ejercer en el espacio público ni de sentimientos irrefrenables que ahorren largas deliberaciones (Arendt 1963/1988: 95), sino de la voluntad colectiva de revertir el caos que se apodera de la existencia cuando «todo está permitido». En todo caso, la desazón producida por algunos de los argumentos de Arendt, que con tanta franqueza nos ponen ante los ojos la silueta de lo que tuvo que ser su *ethos* personal, exige del lector reconducir las aparentes paradojas a su origen en el campo de la experiencia. La capacidad para denunciar prejuicios arraigados acompañó siempre la actividad pública de esta autora, y es menester reconocer en ella un valioso legado de nuestra conciencia civil.

Seguramente la vertiente más conocida de la obra de Arendt la conforma la fenomenología de las actividades humanas que acomete en *La condición humana*, obra publicada en 1958 por la Chicago University Press. Cuando se dirige retrospectivamente la mirada a la amplia obra de esta pensadora, se advierte que la alargada sombra del análisis de las actividades definitorias de la *vita activa* –este será el título que elija para la versión alemana de la obra, que vería la luz en 1960– comenzó a fraguarse de la mano de un despertar previo de Arendt a la esfera pública. Tomar conciencia del valor que actividades de la mente como el pensamiento, la voluntad y el Juicio podían llegar a adquirir en tiempos sombríos puso a Arendt sobre la pista de lo ilegítimo del sometimiento tradicional de la acción a las metáforas de la producción. No en vano, las actividades mentales surgían como freno de emergencia en momentos históricos en los que quienes dicen restablecer el orden en realidad declaran la guerra a la condición humana. Pero, al tiempo que aparecían como ejemplos de resistencia, esas mismas actividades revelaban carecer de un suelo común previo. Ese soporte lo aportaba la vida activa, cuya articulación permite al ser humano encontrar soluciones sostenibles en la lucha por la supervivencia, de la misma manera que fundar un espacio mundanal que posibilita habitar la tierra y, finalmente, experimentar el brillo de la felicidad pública. Arendt había descubierto en el curso de su propia peripecia vital un bagaje de capacidades que el ser humano debía proteger, correspondiendo a la vocación que la natalidad suponía para cada

espécimen humano. Si la filosofía política había terminado por enterrar las raíces auténticas de la actividad política, estas debían rastrearse de nuevo, aplicando las dotes de un sabueso para descubrir los pasos que una asentada tradición conceptual había intentado borrar.

Arendt era consciente de que el distanciamiento con respecto a la filosofía académica imponía un alto precio. La renuncia al sistema en beneficio del fragmento y la recogida de pecios de una tradición política premoderna que sonaba periclitada equivalían a situarse del lado de la flaqueza y de la precariedad a los ojos del mundo, aun cuando esa pauta de debilidad estuviera llamada a regenerar la experiencia de la libertad civil. Si hubo un temple de ánimo a la medida del itinerario de Arendt, ese fue el de la confianza, cuyo fundamento se pierde en lo desconocido para la propia pensadora. En efecto, la confianza en la rectificación de lo que está torcido en el mundo, aun con el único apoyo de minorías virtuosas, aproxima a Arendt, incluso en los momentos más duros, al mensaje que transmiten los versos de Osip Mandelstam citados en *La vida del espíritu:* «Recordaremos en las frías aguas del Leteo / que la tierra ha valido para nosotros mil cielos» (Arendt 1978/2002: 419). Ante la experiencia de la tribulación, cada ser humano estaba llamado a responder de manera singular, teniendo en cuenta el margen de intervención que quedara en su mano. En efecto, sentir que «la desesperanza se convierte […] en el último residuo de la religiosidad» (Arendt 2014: 101) será un gesto que Arendt atribuya en su juventud a *Las elegías de Duino* de Rainer Maria Rilke –en un estudio redactado para la *Neue Schweizer Rundschau* en 1930 junto a su primer marido, Günther Anders–. Pero el «nihilismo positivo» de la elegía, como «expresión de la propia pérdida» *(ibid.)*, suscita en Arendt el despertar a la acción, y este solo se produce de la mano de la indignación del pensamiento ante lo que le parece intolerable, una nota en la que bien podrían apreciarse también resonancias foucaultianas[6].

La preocupación por localizar a un árbitro de los asuntos humanos en circunstancias de decadencia de la tradición conduce a Arendt al «Él» –*Er*– de la parábola homónima de Kafka, compuesta en los años veinte del siglo xx[7], en el que reparan unas conocidas páginas de *La vida del espíritu* (1978/2002: 222-229)[8]. En la «brecha entre el pasado y el futuro» este personaje, al que Arendt considera representativo de la situación del ser pensante, encarna una suerte de «no-tiempo» –el rasgo propio del presente–

que posibilita la formación de una «trascendencia inmanente», en la estela de otro insigne maestro alemán del siglo XX, Georg Simmel. Ese «no-tiempo» que abre el pensamiento obraría como antesala del tiempo de la acción, en la medida en que representa la única respuesta coherente al *novum* de la natalidad, por el que todos venimos al mundo. Ese despertar se revela asimismo tan paradójico como el propio nacimiento, toda vez que los tiempos en que la violencia y el daño se han convertido en regla atestiguan asimismo la rebeldía de quienes eligen no doblegarse y el consuelo de los seres humanos que siguen llegando al mundo. Y estos siempre son individuos, y con frecuencia están solos, aislados por los perversos marcos mentales que se han convertido en pauta generalizada de conducta social en su tiempo. Sin embargo, la resistencia civil de los individuos se produce siempre en nombre de una comunidad política por venir, a pesar de que esta vea interrumpida, obturada o suspendida su manifestación pública. Arendt desconfía de los esfuerzos históricos –especialmente los procedentes del marxismo– para troquelar la imagen de la comunidad a partir del *animal laborans* o desde la fraternidad de la clase trabajadora mundial. No solo percibe en estas proyecciones el eco monocorde de una vida que, lejos de ser creativa, se reproduce a sí misma, sin ser capaz de ofrecer nada nuevo, sino la pesadilla de una homogeneidad que entorpece la manifestación del ser humano como un *quien* dispuesto a intervenir en el mundo como *alguien* concreto, no como *cualquier otro*.

No despierta sorpresa que un pensamiento que se declara hermanado con la contingencia solo encuentre algún consuelo en la práctica de la reflexión, de suerte que la orientación proporcionada por la facultad de juzgar suministre el hilo conductor de lo ejemplar. En este contexto, la iniciativa de la que hacen gala con frecuencia el pensamiento y el Juicio no suplanta la realidad fenoménica de la pluralidad, sino que más bien reivindica la falta de margen que esta posee en determinados contextos históricos. Se deriva de ello que la comunicación no contribuye necesariamente a construir lo común y que la pluralidad humana no debe confundirse con una mera proyección de la relación dual entre «tú y yo» sobre un «nosotros». Los amigos o los amantes pueden aspirar a la transparencia e incluso a la fusión –como los hermanos Ulrich y Ágata en *El hombre sin atributos* de Robert Musil–, pero la condición del «nosotros» –como declara la apelación de la Constitución estadounidense, *We the People*– debe asumir la constitutiva oscuridad que resulta de la conjugación de actividad y pasividad propia de

la existencia en régimen de publicidad. Ese es el caso de los «muchos-en-uno» que Michael Oakeshott atribuye a los Estados modernos[9], una expresión sobre la esencia de una unidad civil y política maduras que Arendt encuentra especialmente afortunada. De ello se deriva asimismo un reparto de la acción potencialmente democrático, donde cada ser humano cuenta por nacimiento con su oportunidad para revelarse como un agente. Pero también el misterio de que la más antigua libertad negativa sobre la Tierra admita que se pueda dar la espalda a esta posibilidad, eligiendo una forma de vida interesada únicamente en el bienestar privado. No hay pesar en Arendt en relación con esta evidencia histórica, sino aceptación de la respetable opción de la libertad para boicotearse incluso a sí misma, dando la espalda a lo público.

El saldo del pulso que Arendt mantuvo con la tradición especulativa filosófica acabó en cierta reconciliación con esta. Ahora bien, no sin un largo camino empedrado de reveses. El nivel de penetración de los escritos y planteamientos de esta autora en la opinión pública contemporánea, más allá del público interesado en la filosofía, supera con creces el alcanzado por propuestas contemporáneas mucho más sistemáticas y vertebradas conceptualmente. El lector medio accede fácilmente a su prosa llana y sus clarividentes argumentos, y estos últimos suelen abrir el apetito para incrementar el conocimiento que se posee sobre los temas que aborda. La transferencia social de la filosofía como disciplina está en deuda paradójicamente con una pensadora que, sin embargo, nunca sintió especial atracción por lo que calificó como «la emergencia de lo social» (Arendt 1958/1998a: 48). Es evidente la potencia de interpelación que posee su reflexión, en la que siempre se recoge el guante de una realidad cuya contingencia desubica con frecuencia a quien se propone actuar en ella. Posiblemente, la escritora Isak Dinesen y sus alambicadas tramas barrocas se presten a aparecer como un *alter ego* de Arendt, para quien la narración siempre proyecta luz sobre lo efectivamente realizado, pero sin pretender suplantar la acción por el relato (Arendt 1968/2001b: 117). Arendt dominó como nadie en el campo filosófico la habilidad de dirigir al interlocutor preguntas que conmuevan la base de sus prejuicios y convicciones, en aras de la confección de una «herencia sin testamento» –como advertiría René Char–, sencillamente por tener que ser esta ratificada por cada generación y en cada presente.

El volumen que el lector tiene en sus manos aspira a familiarizarlo con algunas cuestiones nodales que permiten advertir la especificidad que la obra de Arendt posee con respecto a la teoría política clásica y moderna. Los diferentes capítulos de este ensayo pretenden suministrar una reconstrucción de esas cuestiones atendiendo a la evolución de la reflexión de Arendt y a las fuentes que esta consideró más oportunas en cada momento. Por ello propongo, en primer lugar, una aproximación a la experiencia de la exclusión que Arendt vivió en su propia piel como mujer judía en la década de los treinta del siglo XX, pues ese dato impulsa una suerte de catarsis de los marcos reflexivos recibidos de la universidad alemana en la década anterior. Un lugar no menor en este giro lo ocupa la biografía de Rahel Varnhagen, en la que Arendt trabaja antes de verse forzada a abandonar su país natal. Tras ese proceso de revisión del sentido de la teoría emergerá con fuerza el método de pensar tentativo y provisional de nuestra pensadora, cuya aceptación de la contingencia no hunde su discurso en el relativismo ni menoscaba la contundencia verbal con la que defiende la dignidad humana en tiempos del totalitarismo. En segundo lugar, me ocuparé de arrojar algo de luz sobre la interacción constante en Arendt entre acción y narración, de suerte que esta última promueva por así decir la huella de la pluralidad sobre la Tierra, al ampliar la escala miope que el sujeto agente suele manejar para dar cuenta de lo que hace. Puesto que Arendt se desmarca muy pronto de una noción de verdad disociada de la pluralidad, he considerado oportuno dedicar en tercer lugar un capítulo entero a la apropiación que esta autora lleva a cabo de las virtudes epistémicas de la amistad en Lessing, tan alejada del imperativo metafísico de obediencia a un fundamento originario. Si bien tendemos a identificar lo verdadero con lo uno, Arendt se esfuerza por subrayar que la verdad se disemina en la pluralidad que somos, de suerte que solo la articulación de las diferentes perspectivas podría devolvernos la riqueza que nos constituye sin deslealtad con los hechos.

La exploración que Arendt dedica a la emergencia de una auténtica maquinaria de destrucción humana por medio de una perversa combinación de burocracia e industria delinea el cuarto capítulo de este libro, cuyo saldo no es otro que ese «derecho a tener derechos», en el que Arendt encontró siempre el postulado que volvía posible por primera vez una coexistencia pacífica entre los pueblos a la altura de la dignidad humana. La admiración arendtiana por los procesos de emancipación popular aparece en el quinto

capítulo con el propósito de perseguir de la mano de la revolución, la violencia y la desobediencia civil la ambivalencia fundacional de la política, radicada en la exigencia de contar con un origen que con frecuencia debe ser establecido como doble co-originario de la empresa emancipadora. En este apartado me haré cargo de la heterogeneidad de las vías de liberación analizadas por Arendt, a la vista de que no todas fortalecen el orden civil de una comunidad. El último capítulo se sumerge en las dificultades que Arendt encontró tras la publicación del informe sobre Eichmann (1963), donde presentó su tesis de la «banalidad del mal», que la autora acuña para describir el desequilibrio entre los horrendos crímenes que el funcionario nazi había ayudado a perpetrar y las mermadas capacidades intelectuales que mostró como acusado en el juicio al que lo sometió el Estado de Israel. Como en otros momentos de su vida, Arendt se sentirá víctima de una cruzada instigada contra sus escritos. Pero, en consonancia con su reacción ante el escenario totalitario, la decisión que tome en esta ocasión será mantenerse firme y confiada en las razones que estima acordes con su diagnóstico, sin atender a la comodidad que pudieran depararle otros posicionamientos. Finalmente, intento delimitar el legado que el elogio de la «felicidad pública» pronunciado por Arendt propone para el siglo XXI, especialmente en un tiempo conmocionado por una crisis pandémica como la desatada en 2020, que ha desencadenado un auténtico pavor a nivel global al contacto y a la salida del espacio doméstico. Precisamente en momentos de tribulación el camino reflexivo de Arendt resulta especialmente fecundo por prestar testimonio de la existencia de una mujer que construyó su propio estilo de combate frente al aislamiento, la persecución y la estigmatización social.

Quisiera pensar que las aportaciones al estudio de la obra de Arendt que han contribuido a dimensionarla debidamente en espacios académicos españoles y latinoamericanos han conformado con el tiempo una suerte de tejido que trabaja en beneficio de quienes construyen mundo desde el espacio abierto por la filosofía. El panorama –amplio, pero lo suficientemente concreto para transmitir la fuerza de la reflexión arendtiana– que este ensayo pretende ofrecer se encuentra en deuda con la lectura de intérpretes como Olga Amarís, Fernando Bárcena, Cristina Basili, Fina Birulés, Noelia Bueno, Antonio Campillo, Eduardo Cañas Rello, Jordi Carmona Hurtado, Ana Carrasco-Conde, Stefania Fantauzzi, Àngela Lorena Fuster, Víctor Granado, Miriam Jerade, María Teresa

Muñoz, Ángel Prior, César Ruiz Sanjuán, Cristina Sánchez, Agustín Serrano de Haro, Edgar Straehle y José Luis Villacañas. Algunos de ellos accedieron a leer el primer manuscrito de este ensayo y me sugirieron valiosas recomendaciones. Las miradas de todos estos colegas se han entrecruzado con la mía a lo largo de los años y me han ayudado a percibir tensiones y dificultades presentes en los escritos de Arendt que no habría captado en una lectura solitaria. Todos ellos me ayudaron a comprender, esto es, a «mirar el mismo mundo desde la posición del otro» –herencia de la *polis* griega, a juicio de Arendt–. Era de justicia que sus estudios merecieran una mención expresa en las páginas que siguen. Debo manifestar también mi agradecimiento hacia las condiciones materiales que han hecho posible este libro. Por ello, no puedo sino agradecer al Instituto de Filosofía del CSIC la hospitalidad recibida, especialmente por parte de su actual directora –Concha Roldán–, al acoger la fase inicial de escritura del volumen durante una estancia de investigación que desarrollé en ese centro de septiembre de 2019 a enero de 2020. Asimismo, no quiero dejar de mencionar a los compañeros y compañeras del Grupo de Investigación *Normatividad, Emociones, Discurso y Sociedad* (GINEDIS), que dirijo desde 2017 en la Universidad Complutense de Madrid. Me enorgullece haber podido rodearme en los últimos años de esta inmejorable compañía en un insólito ámbito de convivencia y libertad académica, tan diferente a los espacios universitarios en que ingresé tras defender mi tesis doctoral. Este ejemplo me reconforta, al confirmar que otra universidad, más cooperativa y paritaria, es posible.

Creo que la memoria no me traiciona si el primer vislumbre de la idea que dio lugar a este ensayo me retrotrae a marzo de 2019, y concretamente a la conferencia que dicté en el concurso con el que opté a la plaza de profesora titular en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigido por el catedrático de Filosofía José Luis Villacañas Berlanga. Recuerdo con viva memoria las valiosas recomendaciones que este me ofreció en aquella ocasión para atender a los *arcana* que encierra el estudio de Arendt. El enfoque genealógico de aquella conferencia me permitió adoptar como encuadres para una renovada visión de esta pensadora los diálogos que esta mantuvo, a pesar de que las huellas sean sutiles, con autores como Georg Jellinek, Max Weber, Hermann Cohen y Ernst Cassirer. Desde esta perspectiva, pretendo iluminar las fricciones que los posicionamientos de

Arendt generan con la reflexión política de autoras más próximas a nosotros en el tiempo, como Judith Shklar y Judith Butler. Esa idea germinal se ha materializado finalmente en este volumen, que desea reivindicar la dimensión central que Arendt adquiere para orientar las tareas en las que nos jugamos el futuro de la humanidad. Entre estas destacan el desplazamiento del ideal de la soberanía por obra de una perentoria interdependencia, la aceptación de la diferencia como ingreso en la igualdad política y el combate cultural frente a la indiferencia civil. Nuestra insoslayable exposición a lo imprevisible y extraordinario revalida la invitación de Arendt a regresar desde el no-pensamiento de la asesoría gubernamental hasta las fuentes de la constitución de la libertad pública. En estas últimas nos aguardan irónicamente materiales de signo weberiano, de los que Arendt intentó huir toda su vida debido a su antipatía hacia la aureola que rodeaba al propio Max Weber como figura cultural nacional alemana[10]. Ahora bien, este prejuicio no le impidió del todo sentirse próxima a esa mirada dirigida a objetivar el deseo social que late en todos los modelos de organización política de la existencia humana.

---

[1]. En el epílogo que la sobrina de Arendt, Edna Brocke, residente en Israel, escribió para la edición de los escritos de Arendt sobre judaísmo a cargo de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, la primera recoge la siguiente observación sobre el contacto personal que Arendt retomó al final de su vida con el viejo maestro en Alemania: «En la mañana del 5 de julio [de 1975] la llevamos a la estación de tren. Ella iba a encontrarse con Heidegger. Al separarnos de ella en el andén yo le susurré una pregunta: "¿Tienes que hacerlo?". La respuesta ha resonado en mis oídos hasta el día de hoy: "*Fröschlein* [ranita], algunas cosas son más fuertes que el ser humano"» (Arendt 2007/2009: 625).

[2]. Rüdiger Safranski afirma que «Arendt entendía a Heidegger mejor de lo que él se había entendido a sí mismo», *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. cast. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 174.

[3]. En una carta a Jaspers, fechada el 19 de febrero de 1966, Arendt se refiere con decepción a un reportaje que *Der Spiegel* acababa de dedicar a Heidegger: «No me ha gustado nada. Habría que dejarlo en paz. Aparte de todo, tengo la impresión de que todo ha sido escenificado y organizado por el entorno de Adorno» (Arendt/Jaspers 1985: 663).

[4]. Sobre la recepción de Nietzsche en Arendt, animo al lector a consultar el trabajo que César Ruiz Sanjuán presentó en forma de ponencia en el Congreso *Arcana del pensamiento del siglo XX*, organizado por José Luis Villacañas, Cristina Basili y Roberto Navarrete en la Universidad Complutense en 2018, de próxima publicación.

[5]. En este sentido Arendt afirma en *La vida del espíritu* (Arendt 1978/2002: 231) haberse «alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días».

[6]. Véase al respecto el texto de intervención de Michel Foucault, «Je perçois l'intolérable (entretien avec Geneviève Armleder)», en *Dits et Écrits II* (1970-1975), París, Gallimard, 1994, pp. 174-175 (36).

[7]. Véase Franz Kafka, *Obras Completas*, vol. V, ed. de Jordi Llovet y trad. cast. de Adán Kovacsics, Barcelona, Galaxia Gutenberg, p. 287.

[8]. Como muestra de la proximidad que Arendt conservará hacia la enseñanza de Martin Heidegger, valga una carta a este del 24 de septiembre de 1967, donde declara que la lectura de *La tesis de Kant sobre el ser* sostiene una teoría de la relación que la condición humana mantiene con el espacio y el tiempo próxima a la de la parábola de Kafka (Arendt/Heidegger 1998/2000b: 150-151).

[9]. Véase Michael Oakeshott, *El Estado moderno europeo*, trad. cast. de Víctor Pérez Díaz, Barcelona, Paidós, 2001.

[10]. En una carta que la joven Arendt envió a su maestro Karl Jaspers el 1 de enero de 1933, le confiesa en efecto sus reticencias ante la figura de Max Weber, con ocasión de la lectura del ensayo de Jaspers *Max Weber. El carácter alemán en el pensamiento político [Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken]*, publicado en Oldenburg en 1932. El patriotismo de Weber y su afirmación de que firmaría un pacto con el demonio para favorecer la reconstrucción de Alemania eran rasgos enojosos para Arendt, que por otro lado no se sentía cómoda con la presencia del «carácter alemán» en el título del libro de Jaspers, especialmente en los tiempos en que el nazismo comenzaba a fagocitar el Estado para destruir al pueblo judío y a otras minorías étnicas. Véase Arendt/Jaspers (1985: 52-53). Sobre las razones de la reluctancia de Arendt a compartir el juicio de Jaspers sobre Weber, es imprescindible el trabajo de Villacañas en Prior/Rivero (2015: 21-23).

1. Vivir en tiempos sombríos: los años de aprendizaje de una judía alemana en el siglo XX

En 1940 la Universidad de Harvard convocó un concurso para recibir informes sobre la situación de las minorías étnicas y religiosas en Alemania antes y después de 1933. Karl Löwith –uno de los «hijos de Heidegger», según reza un conocido ensayo de Richard Wolin, que lo hermana con Hannah Arendt, Hans Jonas y Herbert Marcuse[1]– presentó al mismo un testimonio titulado *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*[2], donde revelaba que la presentación de la disertación que coronó sus estudios en Marburgo terminó con el mensaje siguiente: «Lo importante no es "quién" es uno, sino "lo" que uno es» (Löwith 1992: 100). A pesar de que estas palabras discrepan de la aproximación arendtiana a la identidad que desencubre la acción, resultan reveladoras de una auténtica obsesión que acompañó a los hombres y mujeres judíos perseguidos por el nazismo: la voluntad de abrir un espacio propio y digno sobre la tierra. Como buena parte de otros intelectuales heterodoxos de comienzos del siglo XX, Hannah Arendt atestigua una hibridación por momentos trágica de la experiencia personal y la producción conceptual, un rasgo por el que esta pensadora sintoniza con personajes que llegaron a ser grandes amigos suyos, como es el caso de Walter Benjamin, Wystan Hugh Auden, Hans Jonas y Hermann Broch. Una existencia que parecía volcada a una práctica tradicional del *bios theoretikos* en ciudades como Marburgo, Friburgo y Heidelberg dejaría de sentir literalmente el suelo bajo sus pies en 1933, debiendo reaccionar a esa pérdida de la base material imprescindible para conducir una existencia digna. Formaría parte de ese vuelco vital la evidencia de que «[el] desorden, [el] hambre, las masacres y asesinatos» a los que se refiere el impresionante poema de Bertolt Brecht «A la posteridad» *[Den Nachgeborenen]* (1939) no habían tenido lugar en reserva ni en secreto. Por el contrario, se produjeron a plena luz del día y ante los ojos de todos (Arendt 1968/2001b: 9-10), como señalaría la propia Arendt en el prefacio que preparó para *Hombres en tiempos de oscuridad* en enero de 1968. Irónicamente, haber vivido en «tiempos de oscuridad» invitaba a aplaudir como la descripción más perspicaz de la época la sentencia de Martin Heidegger según la cual

«la luz pública lo oscurece todo» (Arendt 1968/2001b: 11), en un tono cercano al de la ácida crítica periodística ejercida por Karl Kraus desde la revista *La antorcha [Die Fackel]*.

Despertar a la acción en tiempos convulsos

Nacida en 1906 en Hannover en el seno de una familia judía secularizada, Hannah (Johanna) Arendt pasa en Königsberg sus años de infancia, marcados por la pronta desaparición de su padre, por la educación socialdemócrata moderada propiciada por su madre –Martha Cohn– y por el ambiente intelectual del judaísmo reformista al que pertenecía su familia paterna. Una de las inquietudes que surgen en la peripecia vital juvenil de Arendt remite a su vínculo con el pueblo judío, del que esta pensadora se sentiría siempre parte. Ahora bien, esa pertenencia se expresaba de una manera peculiar, no tanto por la mediación de la Biblia y la Alianza, sino más bien por una particular forma de vivir y depender de la comunidad[3]. Merece la pena recordar, con todo, que en sus citas de la Biblia Arendt siempre emplea la traducción alemana del texto hebreo que Martin Buber y Franz Rosenzweig confeccionaron a mediados de la década de los veinte del pasado siglo[4]. En la semblanza dedicada a Rosa Luxemburgo, dirigente política polaco-alemana muy admirada por la madre de Arendt, alude a la comunidad supranacional integrada por los judíos en Europa como encarnación de «los buenos europeos» a los que Nietzsche había retratado como remedio frente a los necios nacionalismos del continente en el capítulo 8 de *Más allá del bien y del mal*. Pero la pertenencia cultural o nacional no será nunca en Arendt condición suficiente para interrumpir la maleabilidad de la construcción de mundo que los seres humanos deben realizar sin tregua allí donde las circunstancias los lleven. Ese será por ejemplo un punto decisivo de discrepancia con Gershom Scholem, que generará la ruptura entre ambos tras la carta enviada por Arendt en verano de 1963 en respuesta a una dura misiva del último. Arendt no podía compartir que un presunto amor por el pueblo judío –el *Ahabat Israel*– tuviera que regir todos los juicios y consideraciones que pudiera emitir sobre sus propias acciones y padecimientos. Ese amor no era un principio

para la acción. Sin embargo, como señala en una carta dirigida a su maestro desde la etapa de Heidelberg –Karl Jaspers–, cuya correspondencia con Arendt constituye un auténtico tesoro para seguir la evolución de su pensamiento, «la cuestión judía» sería un asunto que no dejaría de latir en su ánimo como instancia de orientación histórica y política[5].

Los primeros años de vida y la formación filosófica de la joven Arendt en ciudades tan vinculadas a la convivencia civil entre alemanes protestantes y alemanes judíos como Marburgo o Friburgo dan muestra de que las condiciones de una existencia digna para los hombres y mujeres pertenecientes al pueblo hebreo en Alemania se encontraban seriamente amenazadas desde las primeras décadas del siglo XX. El liderazgo intelectual ejercido en las ciudades mencionadas por filósofos judíos como Hermann Cohen y Edmund Husserl, como años más tarde será el caso de Ernst Cassirer en Hamburgo, representaba el último estertor de una frágil tradición a punto de hacerse añicos. Arendt recibió el impacto de tales agresiones al judío –muchas de ellas simbólicas, pero siempre dotadas de alguna traducción material– ya en el Königsberg de su infancia y adolescencia. En ese tiempo, la protección del entorno familiar articulado por su madre, que volvería a contraer matrimonio, y su abuelo paterno, Max Arendt, resultará crucial para que en ese hogar no faltara nunca la alegría propia de quienes aman el mundo y aspiran a habitarlo en paz. La figura del abuelo paterno de Arendt, concejal durante años del Ayuntamiento regiomontano y miembro de la Organización Central para los ciudadanos de fe judía en Alemania, representa a la perfección el público liberal al que Hermann Cohen dirigió su escrito *Germanidad y judaísmo* (1916). Se trataba de aquellos judíos alemanes escépticos con el naciente sionismo y reticentes hacia el proyecto de construcción de una identidad nacional judía que no pasara por Europa, y concretamente por la apropiación de la cultura alemana. Arendt afirma que Heinrich Heine, ese heredero de la pluma de Lessing, sería el único judío alemán que habría logrado una amalgama perfecta entre ambos elementos (Arendt 1976/2004: 56). Heine no se había preocupado por desplegar su árbol genealógico, como Hermann Cohen –apenas mencionado por Arendt, más allá de esta furtiva referencia–, ni se habría jactado de sus contactos con los grandes de la Tierra, como Benjamin Disraeli, quien llegara a ser en dos ocasiones primer ministro del Reino Unido. Por el contrario, Heine emprendió la noble tarea de explorar

«aquello que el pueblo tenía en el corazón y en la lengua» (Arendt 1976/2004: 56), concediéndole el brillo de la poesía popular.

Quien seguramente sea la biógrafa más cuidadosa de Arendt, Elisabeth Young-Bruehl (1982: 8)[6], informa de que uno de sus grandes amigos, el sionista Kurt Blumenfeld, solía visitar a la familia Arendt en Königsberg durante sus años de estudio de derecho en esa ciudad, manteniendo acaloradas discusiones con Max Arendt a causa de sus planteamientos enfrentados acerca de «la cuestión judía», en buena parte explicables por la distancia generacional. Arendt volvería a encontrar a Blumenfeld en una conferencia impartida por este en 1926 en Heidelberg como presidente de la Unión Sionista Alemana[7] por invitación de Hans Jonas, entonces un compañero de estudios de la primera preocupado por la supervivencia civil de la población judía. Tras ese encuentro, Blumenfeld se convertiría para Arendt en paradigma de compromiso político. En la década de los años veinte del pasado siglo empezaba a alzarse en las universidades alemanas la voz de los jóvenes judíos que desconfiaban de las fórmulas asimilacionistas que Alemania había ofrecido a esta parte de su población desde los tiempos de Christian Wilhelm von Dohm y su escrito sobre la promoción civil de los judíos, contemporáneo de la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781). Había pasado demasiado tiempo como para que cundiese la percepción de que semejante propuesta no había servido para que los judíos alemanes fueran reconocidos como ciudadanos en igualdad de condiciones que el resto. Por otro lado, cuando ese objetivo se conseguía, el coste era el olvido y la eliminación de una identidad cultural inveterada en nombre de otra inédita manifiestamente más precaria.

Sería resultado de una proyección ilusoria atribuir a la joven estudiante Arendt una militancia política intensa. Por el contrario, la mirada retrospectiva al itinerario de un «espécimen judío *feminini generis*» (Arendt 2003/2007b: 38) –así se presentó Arendt a sí misma al auditorio durante el discurso de entrega del Premio Sonning en 1975 en Copenhague, en el último año de su vida– acentúa que su compromiso con el *bios theoretikos* correspondía a la desafección generalizada hacia lo público en boga en la Europa posterior a la Primera Guerra Mundial. En realidad, Arendt participaba entonces de la actitud que hizo de la «sociedad de celebridades» y de la fama una suerte de remedo superficial del inexistente reconocimiento público. Pero ese ánimo impolítico, elogiado por intelectuales como Thomas Mann, también inundó el espacio público con

un barullo necio que justificaba la depuración del lenguaje periodístico enarbolada por Karl Kraus tanto como la denostación del discurso del *se dice* o *se piensa* en la analítica existenciaria de Martin Heidegger. Se trataba del *horrid mechanical screech* del poema de W. H. Auden «We Too Had Known Golden Hours», que reduce al silencio palabras como «paz» y «amor» en virtud de una perversión del lenguaje orquestada por las ideologías totalitarias. Como recuerda Hans Jonas en sus *Memorias*, la reflexión juvenil de Arendt compartía con el primer cristianismo –pensemos en su dedicación a San Agustín en aquellos años– la tendencia a retirarse del mundo y su ruido ensordecedor. Apostilla Jonas con perspicacia que «solo cuando la realidad irrumpió de la forma más salvaje en ese ser ensimismado y límpido se le abrió la esfera de lo político»[8]. Arendt aprendería la lección. En el prefacio a su colección de ensayos *La brecha entre el pasado y el futuro* (1968), que considera ejercicios de reflexión política en directa confrontación con cuestiones de actualidad, declara que «el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y […] debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para orientarse» (Arendt 1968/1996a: 87).

Las preocupaciones teóricas que acompañan a Arendt tras el vuelco que supone el totalitarismo nazi ponen el foco sobre los elementos y estructuras que vuelven la vida vivible para sujetos a los que su medio social condena a una suerte de ostracismo interior. Escritos como la tesis doctoral de Arendt –*El concepto de amor en San Agustín*–, defendida bajo la dirección de Jaspers en 1928 en la Universidad de Heidelberg, la peculiar biografía de Rahel Levi Varnhagen, casi finalizada al comienzo de la década siguiente, justo antes del primer exilio, y los primeros ensayos en que Arendt se aproxima a la noción de verdad y tradición cultivada por pensadores del siglo XVIII como Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing y Johann Gottfried Herder mantienen una patente afinidad, de la que es preciso dar cuenta[9]. Profesores universitarios como Hermann Cohen habían desplegado una obra digna de encomio, casi titánica, a favor de una sana convivencia entre los diferentes grupos culturales y religiosos presentes en el Estado alemán. Ahora bien, el mundo del neokantiano había encontrado un férreo refugio en el espacio de las ideas platónicas, que poco tenían ya que ver con el olfato hacia la pluralidad de perspectivas convocada por la facultad de juzgar de estirpe kantiana. La profesión de fe neokantiana y el profetismo mesiánico de Cohen no podían ser ya promesa de futuro para Arendt, que

adoptará una posición crítica frente a esta corriente filosófica. Al menos, si nos dejamos guiar por el retórico silencio que rodea a todo lo referido a la escuela neokantiana en la obra de esta pensadora, en contraste con el reconocimiento militante de la misma manifestado por Ernst Cassirer a partir de los años veinte del pasado siglo[10]. Este último pensador comparte con Arendt abundante material de reflexión, que va desde la lectura de la Ilustración hasta el estudio de las formas políticas, pasando por la crítica del totalitarismo. Pero la exhortación de Cassirer a traducir las realidades que la tradición metafísica había considerado como sustanciales a entidades funcionales no podía ser bien recibida por Arendt. Esa tendencia a la formalización sería uno de sus caballos de batalla contra el enfoque del mundo propio de las ciencias sociales (Arendt 1994/2005b: 456-459).

La razón de esa indisposición con el planteamiento neokantiano de la convivencia entre judíos y cristianos en el seno de un mismo Estado europeo, convivencia que Hegel había defendido también en su obra política a comienzos del siglo XIX[11], obedecía en buena parte al hecho de que el tejido deteriorado de esa convivencia concreta no podía recuperarse mediante una mera rememoración platónica. Ello no es óbice para que Arendt recomiende más tarde –como veremos– que los colonos judíos en Palestina convivan en un mismo Estado con sus vecinos árabes. Pero esta fórmula, tan propia del federalismo que Arendt siempre encomia, se beneficiaba del nuevo comienzo que la tierra Palestina representaba para el pueblo judío[12]. En cambio, la Alemania del siglo XX parecía encontrarse exangüe y carente de las energías civiles necesarias para acometer la empresa de reunir bajo una misma alianza a pueblos diferentes. La igualdad política solo podría alcanzarse mediante acciones que permitieran a los agentes manifestar quiénes son, en lugar de sepultarlos en el plano de lo privado y del mundo de los afectos. Estos espacios precisan de la oscuridad para no distorsionar su contenido, como recuerda no pocas veces Arendt en sus escritos de la década de los cincuenta, seguramente la más prolífica de su entera producción. Por ello, era imprescindible reconstruir la escena pública que había sido hurtada a esta parte de la población para que pudiera manifestar su identidad. Sin perder de vista que la pretendida identidad de tierra y sangre no inspira una verdadera política, sino que más bien hace proliferar los fantasmas de una igualdad que no existe sino cuando se la impone con la violencia.

Arendt no dudó nunca ni un momento acerca de cómo debía reaccionarse ante un medio social hostil. Como defiende en varios escritos y entrevistas, si a una la agreden como judía, debe responder como judía (Arendt 1994/2005b: 28). Nunca para conformarse con ese punto de partida de la *vita activa*, sino con la esperanza de ingresar en un espacio de aparición y discusión en el que confrontarse con otros y, por tanto, también consigo misma. Si la tradición del platonismo neokantiano debía dejarse atrás, resultaba tanto más beneficiosa la filosofía de la existencia, que al menos situaba al ser humano frente a su misterio más personal, a saber, la certeza de que cada cual debe abrir su propio camino en el mundo de manera concertada con sus congéneres. Para conseguirlo, era imprescindible no caer en el desprecio de todo lo mundano que el gnosticismo había prodigado en el cristianismo primitivo, una de las derivas que el existencialismo albergaba en su seno desde sus albores en la crisis del Romanticismo europeo[13]. Por el contrario, para el existencialismo de Kierkegaard, una de las lecturas adolescentes de Arendt, la contingencia se convierte en la última palabra con la que Dios se dirige al ser humano, imponiéndole la carga de decidir sistemáticamente en condiciones de finitud e incertidumbre. Este aprendizaje de la contingencia impacta también en la interpretación de *Las elegías de Duino* que Arendt ofrecerá con Günther Anders. Allí el poema de Rilke aparece como una suerte de canto nacido de una desesperanza que se entiende como último eco de la religiosidad para un ser humano cuyos ojos están vueltos del revés y dispuestos a modo de trampas en torno a la criatura animal, según la célebre imagen de la octava elegía.

Arendt no siente reparo alguno en priorizar la lección filosófica del existencialismo frente a la aportada por el materialismo marxiano. La primera era en efecto la tradición en la que se insertaba su maestro Jaspers, que a juicio de su doctoranda inaugura, con *La psicología de las concepciones del mundo* (1919), una «nueva época» –ya postromántica– de la filosofía de la existencia. Lo significativo de esta corriente filosófica no estribaría en su acervo dogmático, sino más bien en su capacidad para espolear a la filosofía a abandonar el ensimismamiento al que tiende por hábito, poniendo la reflexión a salvo de veleidades esencialistas. En escritos de la década de los cuarenta[14], Arendt subraya que la figura del agente es el ideal del existencialismo francés, representado por las obras de Jean-Paul Sartre más célebres en ese momento, de suerte que Orestes o Antoine

Roquentin encarnaban el deseo de ofrecer un aspecto humano a la historicidad que acompaña a nuestra condición de manera indefectible. Quizás solo Montesquieu había sido consciente de la potencialidad del ser humano para sepultar con sus acciones los valores que le otorgan dignidad, como bien recuerda el prefacio a *El espíritu de las leyes* (1748)[15], que Arendt cita en varias ocasiones. De la mano de la salida de la caverna existencialista, un pensador como Jaspers habría acertado al sustituir el sucedáneo de pluralismo de las ontologías clásicas, a las que *volens nolens* seguía perteneciendo el proyecto de Heidegger, por la concepción del ser como una entidad «englobante», resultado de la comunicación sin límites con otros (Arendt 1994/2005b: 230-231). La comunidad no era ya perturbadora en Jaspers, como pudo llegar a serlo para el sabio de Messkirch por obra de los fantasmas generados por el degradado discurso del «se dice» y «se cuenta» de la opinión pública. Más bien había llegado el momento de entenderla como condición del despliegue de las capacidades del ser humano. Así pues, la filosofía de la existencia del siglo XX constituía un comienzo más prometedor que el neokantismo marburgués, desde el momento en que la primera invitaba a convertir en materia de pensamiento aspectos tales como la fragmentación, la contingencia y la pluralidad de perspectivas, sin legitimar ningún referente absoluto. De esa manera se producía una transvaloración de los valores lejanamente emparentada con el programa nietzscheano, dado que los motivos que generalmente habían caído del lado de lo subalterno, deficiente e imperfecto pasaban a situarse en el centro de la reflexión filosófica.

Para un itinerario como el de Arendt la filosofía era correlativa, como en el viejo *dictum* de Fichte, del tipo de ser humano que se es. Por ello, más importante que la consecución de la verdad, allí donde esta pueda residir, sería siempre para esta autora el propósito de ayudar a construir la vida humana sobre la Tierra. Como se advierte en su personal apropiación de la pareja de conceptos *amor mundi* y *amor Dei* de la obra de San Agustín, de la mano de la presentación de la *vita socialis* en su tesis doctoral –*El concepto de amor en San Agustín*–, únicamente el redescubrimiento del cuidado de la inmanencia podría rendir honor a lo divino como se merece. La concepción que Arendt manifiesta tener del amor posee rasgos hegelianos, especialmente a la luz de la identificación de la relación entre los amantes como una retirada y suspensión del «entre» que distancia y al mismo tiempo une a los seres humanos entre sí. A esa pérdida de mundo

responde con frecuencia la producción de un nuevo ser para aquel mediante el nacimiento de un hijo. En una anotación en su *Diario de pensamientos* de mayo de 1953 (Cuaderno XVI [3]), Arendt puntualiza al respecto: «Pero exactamente esto es el final del amor» (Arendt 2002/2006c: 362). En ello advierte la grandeza y la tragedia constituyentes de una fuerza que –añade Arendt en estas mismas anotaciones de 1953– no parece proceder del mundo, ni siquiera del ser humano, sino del universo y la vida. No es difícil percibir también aquí el peso de la lectura que Schopenhauer hiciera de la potencia erótica en la Alemania del siglo XIX. Por ello mismo, no es de extrañar la mezcla de agradecimiento e incredulidad que Arendt expresa en una carta escrita desde Ginebra a su futuro segundo esposo, Heinrich Blücher, el 18 de septiembre de 1937: «Sigue pareciéndome increíble haber podido conseguir las dos cosas, el "gran amor" y la identidad de la propia persona. Y solo he tenido lo uno desde que tengo lo otro. También conozco ahora finalmente lo que es en verdad la felicidad» (Arendt/Blücher, 1999: 83). Arendt se desmarca de aquella tradición filosófica en torno al amor con ayuda de las compañías intelectuales que ella misma elige –San Agustín, los revolucionarios norteamericanos–, lo que resitúa al cuidado del mundo en una posición central para comprender al ser humano. Adoptando este punto de vista, si el amor no genera un mundo intermedio, se queda sin horizonte vital y se consume en el ardor pasional[16]. En cualquier caso, la función que esta potencia de lo vivo desempeña en su obra, lejos de constituir un motivo tangencial en ella, merece ser valorada en su justa medida[17].

El rechazo del estatuto de víctima

Tratándose de una mujer judía alemana a comienzos del siglo XX es inevitable no indagar cuáles fueron las prácticas vitales que le permitieron llevar una existencia feliz, a pesar de la oscuridad que ya en los años de infancia de Arendt se cernía sobre los judíos alemanes. Numerosas indicaciones al respecto están recogidas en la sustanciosa entrevista que Arendt concediera a la televisión federal alemana en 1964, realizada por el periodista Günter Gaus. En ella aparecerá una anécdota elocuente sobre la

reticencia de Arendt a hacer de la posición de víctima un estado satisfactorio. Al contextualizar el arresto policial que le conducirá a huir de Alemania, Arendt refiere que en aquellos meses se encontraba en Berlín recopilando por encargo de su amigo Kurt Blumenfeld datos que dieran fe de la penetración de la ideología antisemita en el sentido común popular alemán. Se trata de un proyecto que recuerda por muchos aspectos al ensayo *Lingua Tertii Imperii* del filólogo Victor Klemperer. Resulta sintomático de su teoría de la acción el que Arendt se refiera en esa entrevista al comisario que la arrestó en Berlín, recientemente ascendido de la policía criminal a la policía política, en términos que lo retrataban dotado de «una cara tan franca, tan decente, [que] confié en él pensando que para mí era una baza mucho mejor que la de un abogado lleno de miedo» (Arendt 1994/2005b: 22). Como sostiene ella misma en su respuesta a Gaus, llegó a rechazar al abogado que le había asignado la Asociación Sionista Alemana por una mezcla de intuición y de confianza. No eran las estructuras institucionales las más indicadas para defender a los judíos del antisemitismo nazi, sino más bien conductas concretas tras las cuales siempre encontramos a un ser humano. Como contracara de la ayuda prestada a la joven Arendt por este comisario, en el que puede advertirse una suerte de anti-Eichmann, emergen con fuerza las numerosas historias de individuos no enemistados con los judíos ni especialmente crédulos hacia el régimen nazi, pero a cuya empresa de sistemática persecución y destrucción del pueblo judío no dejaron de servir en aras de su propia supervivencia y promoción social. Ellos fueron los *parvenus* del nazismo. Las motivaciones de los buenos padres de familia burgueses eran el heraldo de la barbarie que el siglo XX estaba a punto de descubrir. El comisario seducido por «la vida de los otros» descrito por Arendt suministra un contraejemplo de la muchedumbre que se escuda en la vigencia normativa de protocolos destructivos de la vida humana, sin importarle volverse cómplice de esa fábrica tecnocrática del mal.

La incomodidad de Arendt con la figura de la víctima bien podría haberla aprendido en su hogar. En la entrevista citada, afirma que su madre le enseñó a no humillarse al verse agredida, sino por el contrario a defenderse siempre en caso de ser atacada. En efecto, las reglas de juego vigentes entre los Arendt en Königsberg eran transparentes con respecto a una forma de entender y vivir el *factum* de la condición judía. Arendt recuerda también en la entrevista con Gaus que cuando un profesor ofendía

a alguna de las compañeras judías de la clase, normalmente procedentes del Este, Martha Cohn había enseñado a su hija a volver a casa de manera inmediata para informar de lo ocurrido. Tras cada episodio antisemita, Cohn escribía una de sus habituales cartas a los responsables del colegio, dando curso al cauce de protesta que tenía al alcance. Pero si eran los compañeros de escuela los que dirigían a la niña comentarios despreciativos, era la propia Arendt la que estaba llamada a defenderse, armada de réplicas que imaginamos tan cargadas de su connatural ironía como para permitirle salir airosa de tales muestras de odio al diferente. No hay, en efecto, huellas de un daño sin agencia en los recuerdos de Arendt sobre el antisemitismo. Cabe hallar en ellos impotencia e indignación, pero no la oquedad de quien se ha evadido de la tribulación. Prueba de ello será la decisión de demandar al Estado alemán a mediados de los años cincuenta del siglo XX por los daños y perjuicios generados por la pérdida de su ciudadanía y la forzosa huida del país. La compensación económica solo llegaría en 1972.

Aquellas reglas domésticas parecían conformar una red de protección que no toleraba renunciar a la acción para adoptar una condición pasiva. Se desprendía de ellas la enseñanza de que el daño debe transmutarse en potencia agente, pues ensimismarse en el dolor sentido no conducirá a ninguna modificación del estado de cosas que haya provocado el sufrimiento social. No son pocas las consecuencias que estas consideraciones tendrán para la formación de la concepción del agente en Arendt, a saber, un sujeto que actúa, pero que también sabe hacerse cargo de la pasividad que ha acumulado en su trato con el mundo y los otros[18]. En cualquier caso, conviene no olvidar que la pertenencia a un grupo cultural o religioso determinado solo supone para esta pensadora una condición natural que no debe confundirse con la construcción de espacio público. Bien es cierto que sostiene que el pueblo judío representa con su ancestral dispersión una excepción a esta regla, al haber generado una suerte de cultura humana inhabitual en otros pueblos constituidos en Estados. Sin duda, se trata de una realidad que, como la propia Arendt reconoce, está condenada a morir con la fundación del Estado de Israel, añadiendo, sin embargo, que «por la libertad merece la pena pagar un precio» (Arendt 1994/2005b: 34). En efecto, la calidez de las relaciones entre seres humanos que caracterizó incluso al judaísmo secularizado en que se había criado la propia Arendt no sobrevivió al proceso de liberación. Si un pueblo tiene un objetivo político, este debía coincidir con la *constitutio libertatis*. Ahora

bien, en el caso del pueblo judío, ese proceso nació calcado sobre los errores políticos de la vieja Europa, renunciando a abrir un nuevo inicio protagonizado por un grupo humano asimismo plural.

Resulta curiosa la distinción que Arendt realiza entre la educación recibida en el hogar y en el espacio público, signo de una distribución de funciones que reivindicará a lo largo de su vida. Los recuerdos de infancia encajan sin dificultades con las observaciones manifestadas con respecto a este tema, que tanto chocaron en los Estados Unidos de finales de los cincuenta del pasado siglo, en el contexto de los debates sobre el fin de la segregación de las minorías en las escuelas. En «Reflexiones sobre Little Rock» (1958) Arendt afirma que si la igualdad es el eje de realidad al que aspira la actividad política, la sociedad se caracteriza por discriminar, esto es, por determinar cuáles son las compañías que se prefieren, en virtud de las afinidades electivas que poseen las diferentes comunidades. Añade que rasgos como la profesión, los ingresos y el origen étnico conforman grupos de gusto en los Estados Unidos que en Europa corresponden más bien a las clases, la educación y las costumbres, otros cauces de producción de diferencia social. También apunta a que la supresión de tales diferencias supondría la caída en una sociedad de masas, que siempre propicia escenarios totalitarios. No en vano, la masa es el interlocutor preferido de los regímenes que anulan la libertad por sistema. Por ello, la clave para una saludable articulación de la discriminación social y la igualdad política pasa por que la primera quede reducida a la esfera social, «donde es legítima, e impedir que pase a la esfera política y a la personal, donde es destructiva» (Arendt 2003/2007b: 197). Siguiendo este argumento, Arendt denuncia la ilegitimidad de las medidas que determinados estados norteamericanos imponían a ciudadanos negros en la ocupación de asientos en autobuses o en ferrocarriles y en el acceso a hoteles y restaurantes en barrios de negocios. En efecto, todos los citados son espacios públicos, en los que la igualdad política debe primar con decisión por encima de cualesquiera otras consideraciones. Por ello, Arendt lamenta que las primeras medidas para luchar contra la segregación se hubiesen focalizado precisamente en las escuelas, en las que consideraba que no está en juego ningún derecho político. Ante su mirada, la segregación racial voluntaria de las familias al elegir escuela para sus hijos no tenía nada que ver con situaciones como las que llevaron a Rosa Parks a sentarse en uno de los lugares reservados para ciudadanos blancos tres años antes en Alabama. Mientras que el transporte

público es un bien común, al que todos deben poder acceder, la institución educativa expresaba legítimas diferencias electivas de la sociedad.

La convivencia entre las esferas con que los seres humanos manifiestan lo que son es compleja para Arendt, que en este mismo escrito repara en la especificidad de la *exclusividad* con que se orienta la vida privada, frente a la *igualdad* perseguida por la actividad política y la *discriminación* producida por la vida social. En el espacio privado cada individuo está en su derecho de elegir de manera completamente personal, sin acomodarse a reglas objetivas, a aquellas personas a quienes decide convertir en sus amigos, de la misma manera que a las personas a las que ama. En este contexto, la aparición de matrimonios mixtos, como el contraído por Karl y Gertrud Jaspers y años más tarde por la propia Arendt y el gentil Heinrich Blücher, suponía un desafío a la normatividad social en nombre de la felicidad personal. Pero sería un despropósito considerarlo un delito, como ocurrió en la Alemania nazi, al no engendrar las normas sociales ninguna ley. Algo parecido acontecía cuando la elección de la escuela, que a ojos de Arendt compete a las familias, pasaba a depender del Estado. Con ello la autoridad tanto de padres como de maestros se vería a su entender menoscabada, sustituyéndose por un sucedáneo de opinión pública que confunde a los infantes y propicia la formación de bandas juveniles como expresión de una diferencia a la que no se permite salir a la superficie. Emerge aquí también la propia experiencia del antisemitismo, que Arendt conocía desde sus años de escuela, en la que los niños judíos como ella se veían expuestos a mofas e insultos por parte de otros compañeros. Las épocas en que las minorías sociales pudieron conformar sus propios espacios educativos habían sido beneficiosas para el mantenimiento de una frágil paz social respetuosa con tales diferencias. Lo contrario supondría fomentar una homogeneidad artificiosa que no se compadece con el deseo de diferencia que circula en la esfera de la privacidad y de lo social, con consecuencias terribles para la pluralidad humana.

Rahel Varnhagen y el combate contra el estigma social

Durante la juventud de Arendt la figura de Rahel Levi, posteriormente apellidada Varnhagen tras su matrimonio y antes de ello Fredericke Robert en virtud de su bautismo cristiano, funcionará como un referente vital que confirma el fracaso histórico de los procesos de asimilación del pueblo judío en Alemania. Arendt calificará a Rahel en una carta fechada el 12 de agosto de 1936 y dirigida a Blücher como su «mejor amiga, que por desgracia lleva cien años muerta» (Arendt/Blücher 1999: 45). La disposición de Rahel a enfrentarse de manera directa, sin asideros ni protecciones, a las desdichas y alegrías que la vida hubiera de depararle insufló ánimo en Arendt para mantener la esperanza en los momentos más sombríos. La biografía de Rahel Levi Varnhagen ocupa a Arendt a comienzos de la década de los treinta del pasado siglo[19], años en los que la reflexión sobre los esfuerzos insobornables de una *salonnière* en la Prusia de comienzos del siglo XIX se entrevera con la propia peripecia vital e incluso amorosa de la misma Arendt. Esta encuentra en la *paria* y *schlehmil* [20] Rahel Levi la evidencia de que la construcción de diálogo entre seres humanos diferentes –por estatus, por religión, por capital cultural– es uno de los tesoros que el modo de ser judío entregó desinteresadamente a la Europa burguesa. Pero una vez que la burguesía europea alcanzara la hegemonía política y social, ese tesoro se disolvió como un azucarillo del que apenas quedaría un pálido recuerdo. Frente a la lección procedente de novelas de formación como *Wilhelm Meister* de Goethe, Rahel advierte que su voluntad de fundar una comunidad meramente humana en su salón, al comienzo en su humilde buhardilla de soltera y más tarde en el acomodado apartamento que compartiría con su marido, el diplomático Karl August Varnhagen von Ense, encontraba constantes obstáculos para traducirse en derechos civiles y políticos para los ciudadanos alemanes de religión judía. Las mujeres acusarán mucho más estas dificultades. Personajes como Friedrich von Gentz, Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt e incluso Georg Wilhelm Friedrich Hegel y el príncipe de Prusia, Luis Fernando, acompañado de su amante Pauline Wiesel, correspondiente de Rahel, se dieron cita en la primera década del siglo XIX en Berlín en un mismo espacio privado por el puro placer de disfrutar de una conversación en la que no reinaba el conflicto entre clases, sino más bien las verdades, siempre múltiples, que aparecen allí donde hay percepción y relato compartidos. Ahora bien, Rahel vivirá como una

tragedia personal que sujetos pertenecientes a diferentes estamentos y religiones, reunidos por el mero gusto de disertar sobre preocupaciones comunes, enriqueciendo con sus puntos de vista plurales el conocimiento de tales asuntos, no consiguieran tener impacto alguno en el rígido orden civil circundante.

No es difícil reconocer a la joven Arendt en la detallada descripción de la decepción amorosa que Rahel sufre con el conde Finckenstein o con el legado cultural bilbaíno en Berlín, Rafael de Urquijo (Arendt 1959/2000a: 63-64 y 124-125). Si el primero pone fin a su relación con Rahel Levi debido a la imposibilidad de encontrarle cabida en un plano social normativo que vuelve inviable un matrimonio mixto entre un cristiano y una judía, superpuesto además a la problemática unión de un aristócrata con una paria, el segundo sumerge a Rahel en la experiencia abstracta de la contemplación de una belleza para la que no hay lugar en el orden de la realidad. Como sostiene Arendt, el crepúsculo real siempre acaba por interrumpir su contemplación imaginaria como crepúsculo del poeta. La amarga lección que Urquijo depara a Varnhagen abunda en que las realidades poéticas no generan mundo, a pesar de su capacidad para hacer como en el poema de Rilke –«La magia»–, tan querido por Arendt, que de las cenizas surjan nuevamente llamas. En ambos casos –con Finckenstein y con Urquijo– asistimos a vínculos imaginarios, que por ello pertenecen más bien al nivel de la ficción que al de la realidad social. Ahora bien, que la imaginación no pueda generar vida social por sí sola no impide a Rahel exhortar precisamente a que las dinámicas civiles se alimenten de descubrimientos realizados en el ámbito de la libre conversación. Se define aquí una línea de pensamiento que anuncia *avant la lettre* tesis como la relativa a la «institución imaginaria de la sociedad» teorizada por Cornelius Castoriadis en el último tercio del pasado siglo.

Finalmente, en el caso de Rahel, la impotencia por objetivar en una relación afectiva la búsqueda compartida de lo razonable encuentra una vía de salvación en una relación casi pedagógica con el joven Varnhagen. En su compañía, la primera siente por vez primera que el vínculo discursivo se concreta en una forma de vida superior, en una promoción social no impulsada por las ciegas imposiciones del asimilacionismo, sino más bien por el milagro que tiene lugar en el mundo cuando dos seres humanos se comprenden. No es la silenciosa pasión la que une a los esposos, sino un amor pacífico que se guía por la confianza en construir mundo en mutua

compañía. Esta forma de vida se convierte pronto para Rahel en el mejor consuelo para la herida producida por la ignominia –la *Schande*– que no dejó de sentir desde su nacimiento. Esta era una marca de la falta de lugar en el mundo que la alejaría de lo que amigas suyas, como Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt, entendían como sufrimiento, como refleja Rahel al describir un impactante sueño en su diario (Arendt 2007/2009: 409). De hecho, ninguna de sus amigas conocía el sufrimiento causado por el estigma social, sino el dolor deparado por los vaivenes de la fortuna o de los afectos. Con todo, el espacio que la salvará a la postre no será el de la esfera pública, sino el de la intimidad, en el que reina la elección de las personas a quienes escogemos para cultivar la amistad y los afectos. Con ello, se daba una lección al orden social, sobre el que aquella voluntad humana brillaba como una elocuente excepción.

Para entender el alcance del ejemplo existencial que Rahel Varnhagen supone para Arendt, es relevante precisar las expectativas de una integración que no caiga en las trampas de la asimilación. El espacio poblado por opiniones y puntos de vista plurales que florece en el salón romántico de Rahel parte de voluntades individuales que descubren en ese contexto la función que la comunidad con otros ejerce en el desarrollo del propio entendimiento y de la propia personalidad. Es esta una idea que siempre despertará interés en Arendt, que décadas más tarde reconocerá en el planteamiento kantiano de facultades como la imaginación y el Juicio dispositivos preparados para consolidar la vida pública, a los que opina merece la pena volver la mirada con el fin de superar el nihilismo del individualismo propio de la sociedad de consumo. El significado que la construcción discursiva de comunidad articulada por Rahel Levi tiene para Arendt introduce en su pensamiento una tesis que no abandonará en los años del exilio, sino que más bien se irá acentuando hasta convertirse en su divisa. Me refiero a la concepción de la persona como la concavidad reflexiva de una actividad volcada hacia el mundo y las realidades que este acoge, una actitud que celebra la natalidad que origina a cada sujeto. Con ello, Arendt descarta toda fundación de la política en rasgos biológicos o en sentimientos nacionales, toda vez que es más bien la «conversación infinita» –en la que puede escucharse el eco de Maurice Blanchot– mantenida por seres humanos de muy distinta procedencia la que les permite manifestar cuál es su verdadero yo.

El fracaso de Rahel estriba en la falta de reconocimiento civil hacia la obra a la que dedicó su vida entera. Por ello Arendt invita a reconocer en ella una figura socrática femenina, que pretende instalar el espíritu de la *polis* allí donde recala. Pueden trazarse también conexiones claras entre la biografía elaborada por Arendt en la década de los treinta y su tesis doctoral dedicada al concepto de amor en San Agustín. En efecto, en este último trabajo, publicado en la colección dirigida en Springer por Jaspers, Arendt califica a la especie humana como una comunidad de seres consortes, forzados a dar acogida en sus corazones a una «fe imprescindible sin la cual la vida en sociedad sería imposible» (Arendt 1929/2001a: 136). Allí llega a afirmar que la *societas* humana fundada por Adán descubre el *factum* de la interdependencia antes que la dependencia de Dios, un *factum* que a su vez se ve transformado por obra de la *caridad* que procede de la comparecencia del ser humano aislado ante lo divino. Se dibuja así un doble origen de la humanidad que rinde tributo a la teología, pero justamente por mor del apego debido a una comunidad que se sabe indefectiblemente carnal, finita y expuesta sin parapeto posible a la extinción. En realidad, el amor, múltiple en sus figuras, tanto el experimentado por Rahel Levi como el teorizado por teólogos como San Agustín, lo llena todo de una energía peculiar en el mundo de los seres humanos. Pero al mismo tiempo deja en sus márgenes una oscuridad inescrutable, a la que no escapa tampoco la zigzagueante tradición revolucionaria, que hará sentir constantemente sus efectos en las reflexiones de Arendt: «Toda criatura viene del “aún no” *[nondum]* y va al “ya no” *[iam non]*» (Arendt 1929/2001a: 97).

Tribulaciones del refugiado

Arendt dejó Alemania en 1933 camino de París, tras haber convivido en el número 6 de la Opitzstrasse de Berlín con su primer marido, Günther Stern, que adoptaría más tarde el apellido Anders[21], a quien había conocido en Marburgo en 1929. En Berlín comenzaría a trabajar en los escritos preparatorios de lo que luego se convertiría en *Los orígenes del totalitarismo*. La biografía de Rahel Levi ya estaba casi terminada cuando los Anders se vieron obligados a abandonar la capital alemana. El capítulo final se hizo esperar en los tiempos turbulentos que vendrían a partir de ese

momento y solo se completaría en 1938, especialmente a instancias de Blücher y Benjamin, como Arendt reconocería en 1952 en una carta a Jaspers (Arendt/Jaspers 1985: 233). Evidentemente, este escrito había permitido a la autora realizar una suerte de terapia con el fin de comprender el acoso social y civil experimentado en el comienzo de la década. Una de las evidencias que resultarán más duras de aceptar para Arendt será lo que califica, de nuevo en su entrevista con Gaus, como disposición a la uniformización por parte de los intelectuales que la rodeaban (1994/2005b: 27-28), especialmente de los considerados «amigos». No es difícil encontrar en ello una alusión al camino elegido por Martin Heidegger durante la nazificación de Alemania. Semejante proceso constituía la mayor traición que quienes se suponía eran profesionales del pensamiento perpetraban hacia la ley de la contingencia que atraviesa todo lo mundano. Por ello, Arendt comenzará a mirar a partir de entonces en otras direcciones divergentes del curso de conducta adoptado por la mayor parte de los intelectuales con los que se codeaba. Gracias a los encargos de la organización sionista dirigida por su amigo Blumenfeld, entrará en contacto con el sufrimiento social que golpeaba con fuerza a grupos de judíos en situación desesperada. Conoce así las dificultades materiales en que se veía forzada a vivir la parte de la población a la que Alemania había condenado a replegarse a los márgenes de lo público, en espacios intersticiales y repletos de aristas, en los que apenas había instrumentos objetivos que permitieran celebrar la existencia ni una búsqueda plural de la verdad. En una carta dirigida a Jaspers el 7 septiembre de 1952 desde Marbach, Arendt confesará el ascendiente que Blumenfeld tendría en el despertar de su conciencia política: «He sido una joven verdaderamente ingenua. Encontraba la llamada "cuestión judía" bastante aburrida. Kurt Blumenfeld me abrió los ojos respecto a este asunto» (Arendt/Jaspers 1985: 234). Asimismo, durante su estancia en Francia previa al internamiento como «extranjera enemiga» en el campo de concentración de Gurs tras la invasión alemana de Francia en mayo de 1940, Arendt colabora con la asociación Aliya juvenil, encargada de trasladar a Palestina a adolescentes de entre 13 y 17 años, con cuya filial londinense trabajaba también su entonces cuñada, Eva Stern. Arendt marcharía por ello de viaje en 1935 con un grupo de estos muchachos y se quedaría admirada por la capacidad de los kibutz para establecer una organización vital y civil allí donde antes no había sino desierto.

El contacto con estas historias de vida aproxima notablemente a Arendt a la literatura de un escritor como Franz Kafka, al que dedica no pocas reflexiones en la década de los cuarenta. En esa década Arendt colabora como editora en Schocken Books en Nueva York (1946-1949), donde precisamente propicia la publicación en inglés de algunas de las emblemáticas novelas de este autor. Este cúmulo de experiencias pone de manifiesto que el contacto de Arendt con la universidad alemana podía darse por perdido. La única vía de comunicación con ese contexto académico, que mantendrá abierta incluso en ese periodo de honda revisión de hábitos intelectuales y afectivos, será el lazo con el matrimonio Jaspers. Como corolario de este hecho puede declararse que la convivencia entre alemanes de la que Hermann Cohen había hecho un lema teórico y práctico había quedado sepultada por la lógica de los hechos, que disolvía toda confianza en las estructuras del Estado. Ahora bien, lejos de invitar a la inacción, semejante evidencia solo podía representar para Arendt una oportunidad para reeditar empresas vitales como la que Rahel Levi había ejemplificado en la Prusia de la Europa napoleónica. Buena parte de estas reflexiones se condensarán en uno de los escritos más relevantes de la conciencia política de Arendt. Me refiero a «Nosotros, los refugiados» *[We Refugees]*, publicado en enero de 1943 en la revista *Menorah*.

En ese escrito Arendt se muestra implacable con las expectativas personales de los judíos refugiados en países como Francia o incluso Estados Unidos. Identifica en tales grupos una obsesión compartida, a saber, la exigencia de contar con una segunda tierra materna, con un espacio e identidad nacional propios, en los que recalar cuando los tiempos de crisis suprimen lo que se pensaba un suelo sólido de creencias y opiniones. Justamente, ese fenómeno de pérdida arrastrará a Stefan Zweig y su esposa a suicidarse en su refugio brasileño de Petrópolis, poco después de que el primero diese testimonio de su asombro ante la energía vital y civil del Nuevo Mundo en su ensayo *Brasil, país de futuro* (1941). Arendt reseñará con dureza en octubre de 1943 otra obra de Zweig *–El mundo de ayer–*, cuya edición norteamericana había quedado a cargo de Viking Press. En esa reseña Arendt destacó varias de las trampas en que habían caído los judíos encerrados en la torre de marfil de su fama mundana. Resulta especialmente lúcida la siguiente observación:

> En cualquier caso, un judío austríaco famoso tenía más probabilidades de que lo aceptaran como austríaco en Francia que en Austria. La ciudadanía planetaria de esta generación, la singular

> nacionalidad que invocaban tan pronto como se mencionaba su origen judío, recuerda en cierto modo esos modernos pasaportes que otorgan al portador el derecho de permanecer en todos los países menos en el que ha emitido el pasaporte (Arendt 2007/2005c: 50-51).

No en vano, Zweig encajaba a la perfección en los moldes de los judíos advenedizos *[parvenus]*, que se dejaron engañar por el brillo de los privilegios que les suministraba su éxito artístico, eclipsando el déficit de derechos civiles que marcaba su existencia. La impresión que los esfuerzos de los alemanes exiliados por hablar un perfecto francés o inglés despiertan en Arendt es la de quien intentara adaptarse perfectamente a trajes que le quedan demasiado grandes o demasiados pequeños, como si no los encontrara a su medida en los países que le acogían. Un desajuste objetivo que los propios sujetos se resistían a reconocer se convirtió así en la marca de infamia de los refugiados del siglo XX, cuya trágica peripecia inspira a Arendt una decidida crítica del anticuado modelo de Estado-nación[22].

¿Qué podía hacerse en tal situación? Por de pronto, desprenderse de toda ilusión de integración y convencerse de que sería preciso reconstruir enteramente el tejido de reconocimiento recíproco que permite a los seres humanos sentirse parte de un espacio político. No era otro el tesoro perdido de la *polis* griega y de las revoluciones que habían logrado incorporar al mundo realidades políticas de provecho. La construcción de ese tejido civil era justamente una peculiaridad del pueblo judío, cuya dimensión política Arendt desea enfatizar. La falta de instituciones propias en el caso del pueblo judío, cuya presencia protegió en cambio la experiencia política de la vieja Atenas, no debía entenderse como indicador absoluto de una falta de interés por lo común. Por el contrario, esa situación invitaba a consolidar prácticas compartidas y a alcanzar acuerdos de entendimiento e interdependencia entre los miembros de una comunidad. Por supuesto que los sujetos que por naturaleza formaban parte del pueblo judío compartían además creencias y ritos, pero esa parte de sus vidas no era precisamente algo que pudiera brillar en lo público, la única esfera en que el ser humano puede mostrar *quién* es. Arendt reprocha especialmente a un intelectual de la talla de Zweig el no haber sido consciente de que «el honor no se conquista nunca mediante el culto del éxito o la fama, mediante el cultivo del propio yo, ni siquiera mediante la dignidad personal. Solo hay una escapatoria de la “desgracia” de ser judío: luchar por el honor del pueblo judío en su conjunto» (Arendt 2007/2005c: 52). El testimonio principal del conocimiento que Arendt acumula sobre los elementos antisemitas que

acaban por desembocar en el nazismo se deposita en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, cuyo título es precisamente «Antisemitismo». Allí se observa que los *Münzjüden*, que tanto contribuyeron a fortalecer la monarquía de Federico II, el monarca ilustrado contemporáneo de Immanuel Kant y Moses Mendelssohn, se convirtieron en tiempos de la economía imperialista en apenas un lastre despreciable, «objeto del odio universal, precisamente por su inútil riqueza, y de desprecio por su falta de poder» (Arendt 1951/2006a: 80). Este retrato recuerda mucho a una de las primeras lecturas de Arendt tras su llegada a Estados Unidos, a saber, el ensayo *El Antiguo Régimen y la revolución* de Alexis de Tocqueville (Arendt 1951/2006a: 66-67), donde este autor había levantado acta de la principal paradoja que encerraba el estallido de la Revolución francesa. En efecto, esta no había tenido lugar en los momentos de peores hambrunas y miseria popular, sino que se produjo en un periodo de cierta estabilidad económica y social, tras las tímidas reformas conseguidas por los decretos de Turgot, ministro de Hacienda de Luis XVI, en la década de los setenta del siglo XVIII.

Esta advertencia que Arendt toma de Tocqueville señala la importancia del modo en que los diferentes grupos sociales se perciben mutuamente, un elemento que el materialismo marxista no estaba acostumbrado a reconocer como causa histórica. No era el caso de la racionalización material teorizada por Weber, a quien Arendt descartó prematuramente como referente metodológico. De la misma manera en que los aristócratas franceses fueron temidos y envidiados durante siglos por las clases sociales subalternas, también los privilegiados judíos habían sido caldo de cultivo del resentimiento social de los pueblos europeos. Y Alemania no era la excepción a este fenómeno, sino más bien su reflejo más significativo, al no haberlos expulsado de su territorio, como había ocurrido en la inquisitorial España. La exposición de los judíos al escarnio y rechazo de otros grupos sociales encontraba una explicación para Arendt en el hecho de que sus vidas no estaban integradas en el marco institucional del Estado al que pertenecían[23]. En este contexto hermenéutico, Arendt tendrá palabras de comprensión hacia «los escritos antijudíos» del joven Marx –está pensando fundamentalmente en *La cuestión judía* (1844)–, al que se ocupa de poner a salvo del calificativo de antisemita, toda vez que estima que tales escritos fueron una derivada de la inserción de muchos judíos en la actividad

bancaria, al tiempo que sostiene que los judíos «eran […] un elemento de importancia escasa o nula en las luchas sociales» (Arendt 1951/2006a: 103).

El asimilacionismo había situado a estos sujetos ante un dilema trágico, por el cual o bien desaparecían como judíos, o bien asumían una posición excepcional en el interior de la sociedad, narcotizados muchos de ellos por la proyección pública de sus profesiones liberales. El arte, con el poder manifestado por el mundo de ficción, había sido desde la Modernidad europea una de las prácticas profesionales en las que los judíos, esos sujetos *queer* para la Europa de la época, habían encontrado refugio, de la misma manera que la usura. Pero tales formas de vida les hicieron pagar una elevada hipoteca. En efecto, la cercanía al poder solo podía despertar sospechas y celos en el resto de la sociedad, mientras que la tendencia a clausurarse en la vida doméstica propició el rumor de que los judíos bregaban por disolver las estructuras sociales de la Europa cristiana. En cualquier caso, la falta de vías para transformar la diferencia social en igualdad política dejaba a la población judía en una situación de vulnerabilidad y precariedad máximas. Pronto se advertiría en suelo europeo que la privación de semejante tejido civil solo podía conducir a la mayor destrucción humana que hubiera conocido la historia mundial. De ello extraerá Arendt la lección de no menospreciar nunca el alcance de las acciones que pueden realizarse en público ni los filtros aplicados para que determinados sujetos puedan manifestar su condición de agentes, pues de ello depende algo tan apreciable como la protección de la vida humana sobre la Tierra. También se sigue de ello una convicción conectada con lo anterior, a saber, el hecho de que no son los judíos quienes se han autoexcluido de la vida política. Más bien la sociedad a la que pertenecían se ocupó de colonizar su cabeza con los fantasmas de una marginación presuntamente causada por una condición natural. Arendt entiende que en todos los espacios sociales siempre habrá individuos que rechacen la felicidad pública por mor de intereses meramente privados o por una ausencia total de motivaciones, rayana en el nihilismo, pero es preciso dejar suficiente libertad para que cada cual elija el camino que desea tomar. Los judíos nunca contaron con esa posibilidad en los esquemas políticos por los que apostó la Modernidad europea.

Abriendo brechas en el antisemitismo

Las raíces del antisemitismo venían de lejos. En la primera versión de la primera parte de lo que más tarde se convertirá en *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt denuncia que en el periodo que va de 1812 a 1823 la clase burguesa alemana intentó sortear los ataques que le dirigía la decadente aristocracia de los *Junkers* prusianos señalando a los judíos, facilitando así la extensión a todas las capas de la sociedad de los prejuicios sociales históricamente focalizados en torno a esta minoría. La trilogía *Los sonámbulos* de Hermann Broch había descrito a ojos de Arendt con objetividad poética el ambiente de «decadencia de todos los valores» que propicia a comienzos del siglo XX la convivencia del romántico *Junker* von Pasenow y del anarquista Esch con el realista Huguenau, cuya racionalidad práctica acaba por destruir el código de honor del primero y la nueva fe revolucionaria del segundo (Arendt 2014: 136-145). En efecto, bastaba la emergencia de una demagogia cómplice con las masas para encender la mecha de lo que se convertiría en la ideología nazi. No es de extrañar que el Estado-nación europeo fuera percibido por Arendt como un modelo de organización política que no tuvo empacho en generar un prontuario de prejuicios antisemitas para sellar su alianza con los *déclassés,* el populacho moderno. En nombre de este oscuro contubernio, los judíos como Rahel Levi dejaron de tener a su disposición medios que les permitieran diferenciarse de sus primos rurales en Breslau, con respecto a los cuales una judía berlinesa del siglo XIX bien podía tenerse por «el Gran Turco», según comenta Arendt con su ironía habitual (Arendt 1959/2000a: 281). Ella misma conocía bien la precariedad de los judíos del este de Europa, muchos de ellos parientes lejanos de los ciudadanos judíos de Königsberg.

En una anotación de su *Diario* datada el 27 de enero de 1825, Rahel escribirá, tras haber leído los *Discursos a la Nación alemana* de Fichte, que el arte ayuda al sujeto a escapar «mediante la acción de la condición limitada y oprimida de esta vida» (2001: 374). Arendt señala que Fichte cultiva una filosofía que identifica erróneamente la misión del pensador con el descubrimiento de las leyes secretas que mueven los hilos de la historia. No podía haber en efecto mayor olvido de la potencia de la acción que solo responde a la natalidad que radica en todo ser humano. Ahora bien, el nacionalismo de los *Discursos* dibuja y ensalza una imagen de la acción

donde «el hombre auténtico y honrado» es quien crea un mundo aún por venir dentro del ya dado, inaugurando así lo que Fichte califica de «edad racional». Las recomendaciones patrióticas de Fichte para crear una nueva conciencia nacional al margen de los anticuados vínculos civiles serán interpretadas por Rahel como el deber de extirpar de sí misma lo judío. Y esa posibilidad la seducirá durante algún tiempo. Sin embargo, este ensueño no tardará en venirse abajo también y sumirla en la más profunda decepción. Su apego al patriotismo fichteano, que por otro lado no es indiferente al auge del antisemitismo alemán, recuerda en mucho a esas vestimentas ajenas que los refugiados judíos del siglo XX intentarán sin éxito convertir en prendas personales. Arendt concluye de esta peripecia la necesidad de frenar la invasión de la esfera pública por rasgos biológicos o discriminaciones civiles, inaugurando una nueva etapa sobre la faz de la tierra y declarando que el federalismo y su cuidado de la interdependencia debía convertirse en la fórmula política más idónea para proteger la existencia humana. El contacto con la tradición republicana norteamericana facilitará este paso.

El editor de los *Escritos judíos* de Arendt, la recopilación más completa de sus textos en torno a la *Jewishness* –que habría que distinguir cuidadosamente del dispositivo religioso del *Judaism*[24]–, enfoca en su prefacio un pasaje de *La condición humana* que puede ayudar a esclarecer aún más la combinación de pertenencia judía y amor al mundo que atraviesa la obra de Arendt. En él se dice lo siguiente: «El sentido humano de la realidad exige que los seres humanos realicen la pura y pasiva concesión de su ser, no con el fin de cambiarlo, sino de articular y poner en plena existencia lo que de otra forma tendrían que sufrir de cualquier modo» (Arendt 1958/1998a: 231). Este extracto del capítulo centrado en la acción de la obra mencionada destaca que la actividad se abre paso siempre sobre un fondo de pasividad, que poco tiene que ver con la privación con que Aristóteles pensara la lógica interna del devenir físico. Lo que somos pasivamente nos constituye, y ninguna sociedad está legitimada para expropiar de sus derechos básicos a quienes difieren por rasgos naturales de una mayoría hegemónica.

Por otro lado, como veremos en el siguiente capítulo, la hegemonía resuena a oídos de Arendt a imposición bárbara, que prescinde de la economía de principios políticos categorizados por Montesquieu en el siglo XVIII. La dotación que todo ser humano recibe de manera pasiva no ha de

condicionar según este esquema de comprensión las elecciones tomadas desde su condición activa, que comporta también la capacidad de iniciar de manera radical nuevas situaciones de convivencia y encuentro en el mundo. La misma idea reaparece en escritos de la misma época, como es el caso de la segunda parte del ensayo publicado en la revista *Social Research* en 2007 como «La gran tradición», titulada «Gobernar y ser gobernados» (Arendt 2018a: 63). Allí se recuerda que los verbos *poiein* y *pathein* guardaban una estrecha relación en el griego clásico, como muestra la tradición trágica, como si se tratara de las dos caras del mismo *pragma* que conforma lo que denominamos en plural en castellano, siguiendo la fuente de las éticas de Aristóteles, «los asuntos humanos». Arendt añade que para el pueblo griego la grandeza humana no se reducía a lo alcanzado por medio de la acción, sino también a lo compartido por el sujeto sufriente. Apuntaba así a una de las líneas de potencia reflexiva de uno de los pensadores franceses con mayor proyección en el siglo XX. Me refiero a Paul Ricoeur, cuyo primer encuentro con Arendt se remonta a finales de la década de los sesenta del pasado siglo en la Universidad de Chicago, en la que Arendt impartió cursos durante años tras la invitación para dictar las Conferencias de la Fundación Walgreen en la primavera de 1956. El modelo de subjetividad práctica de Ricoeur está en deuda con esta visión jánica de la condición humana[25].

Fundar una patria judía

Tras su llegada a Nueva York en compañía de su segundo marido, Heinrich Blücher, Arendt dedicará desde octubre de 1941 hasta abril de 1945 numerosos artículos a exhortar a los judíos ya asentados en Palestina a participar con un ejército propio en la contienda mundial como la mejor materialización del ideal sionista de Theodor Herzl. Los publicará el semanario alemán *Aufbau* gestionado por judíos de habla alemana residentes en Nueva York. Arendt y Blücher habían conseguido sus visados para llegar a esa ciudad a través de España y Portugal, como tantos otros judíos europeos refugiados en Francia en esos años, gracias al entonces vicecónsul estadounidense en Marsella, Hiram Bingham IV. A pesar de las discrepancias con el modelo sionista construido por Herzl, Arendt siempre

admirará de este «su deseo de actuar y resolver el problema [judío] en términos políticos» (Arendt 2015: 64). A su entender, no había otro camino para hablar con voz propia en medio de tal conflicto, dejando a un lado el lastre de la tutela del Protectorado británico, que finalizaría abruptamente en 1948, y del creciente intervencionismo de los Estados Unidos. Este país sería, a partir de la fundación del Estado de Israel liderado por Ben Gurion, uno de los actores políticos más influyentes en la joven historia de esta nación. Arendt habría suscrito una por una las palabras que Bernard Lazare –judío francés inspirador de la figura del «paria consciente», que tanta importancia tendrá en sus propios análisis– había dirigido a sus antiguos compañeros de lucha por la emancipación judía en una carta destinada a Herzl y publicada en el diario *Le Flambeau* en 1899 para justificar su dimisión del Comité de Acción Sionista: «Si me desvinculo de vosotros, no lo hago del pueblo judío […]. Continuaré trabajando por su libertad, pese a que lo haga por medios que no son los vuestros». Desde el espacio intelectual plural suministrado por *Les Cahiers de la Quinzaine*, órgano del pensamiento de la izquierda no marxista francesa, en compañía de autores admirados por Arendt como Charles Péguy, Romain Rolland, Georges Sorel, Julien Benda y Daniel Halévy, el perspicaz Lazare seguiría difundiendo informes como el que dedica a la situación de los judíos en Rumanía, pero perderá la comunicación directa con sus antiguos interlocutores sionistas.

Seyla Benhabib recuerda la importancia que la expresión del malestar del judío habitante de las sociedades de la Europa Central de habla alemana alcanza en la reflexión de Arendt sobre la «cuestión judía». Benhabib se refiere en concreto al efecto corrosivo que las dinámicas sociales del último tercio del siglo XIX generaban en la población judía. El escritor y periodista Moritz Goldstein las había analizado en el ensayo *El Monte Parnaso judío-alemán [Deutsch-jüdischer Parnass]* en 1912[26]. Goldstein, que acabaría exiliándose también en Estados Unidos y pertenecía al círculo social de Arendt, había sostenido en ese escrito que los judíos mantenían una relación de «amor no correspondido» con Alemania, sin que parecieran tener las suficientes agallas para arrancarse del corazón esa decepcionada pasión, como si su existencia quedara hipotecada al libreto de una ópera bufa. Nuestra autora citará precisamente algunos pasajes de este escrito en la célebre semblanza que dedica a Walter Benjamin en *Hombres en tiempos de oscuridad*, donde advierte que los intelectuales experimentaban la angustia

descrita por Goldstein con especial intensidad, «porque su condición de judíos, que casi no jugaba ningún papel en su régimen espiritual, determinaba su vida social en un grado extraordinario y por lo tanto se presentaba ante ellos como una cuestión moral de primer orden» (Arendt 1968/2001b: 190-191). El diagnóstico de Goldstein ponía fin a la experiencia de la excepcionalidad que el teólogo protestante H. E. G. Paulus, contemporáneo de Wilhelm von Humboldt, había asignado a una población constituida por sujetos judíos que al mismo tiempo no querían serlo. De ahí que a su entender la única vía abierta para la integración civil dependiera de sus méritos individuales, no de su existencia como grupo (Arendt 2007/2009: 408).

Aparte de las novelas de Marcel Proust, con su inolvidable iluminación de los salones poblados por aristócratas del Faubourg Saint-Germain, un verso en hebreo del poeta de origen ruso Judah Leib Gordon –«Hakitzah ammi» (1863)– retrataba con exactitud la paradójica situación de estos seres humanos, escindidos entre ser «hombres como los demás en la calle, pero judíos en casa». Mientras que Proust[27] era el novelista del «ya no», Franz Kafka lo era del «todavía no» (Arendt 1994/2001b: 198). Por ello mismo el primero quedaba ligado al «ánimo de la despedida y el pesar» *(ibid.)*, rapsoda de la destrucción de los judíos *en détail*, una vez que se los había expulsado de buena parte de Europa *en masse* (Arendt 2007/2009: 407). Arendt describe a estas almas desgarradas por las contradicciones de su tiempo en «Las enseñanzas de la historia», un ensayo publicado en *Jewish Social Studies* en enero de 1946. Ahora bien, saberse portador de una cultura que buscaba encontrar finalmente un asiento estable tras siglos de vida errante no debía conducir –subraya Arendt– a desquitarse de las amarguras del pasado fundando una nueva nación con odres viejos. Los planes de la facción sionista liderada por Ben Gurion nada tenían que ver con los dichos de los profetas ni con el noble legado de los salmos bíblicos, sino con una mímesis perversa de las dinámicas del Estado-nación europeo.

La revisión de Arendt del establecimiento de un Estado binacional judío-palestino, propuesto por Judah L. Magnes –rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén de 1935 a 1948–, desde la lógica del sistema de Consejos y una dinámica federal no hipotecada por el modelo del Estado-nación, le saldrá casi tan cara ante la ortodoxia sionista como la publicación de su informe sobre el juicio al criminal de guerra nazi Eichmann. Salvando las discrepancias, se trataba básicamente de la posición mantenida por la

organización israelí Ihud, fundada por Judah L. Magnes y Henriette Szold, esta última fundadora también de Aliya juvenil y de la Organización Sionista de Mujeres de América. Con ello, Arendt se ponía del lado de propuestas federalistas que eliminaban el principio de soberanía del centro del tablero político para poner por delante la cuestión de la interdependencia que debe regir las relaciones entre pueblos vecinos. La franqueza rayana en la parresía con que Arendt se dirige a los líderes políticos del futuro Estado de Israel la convirtió pronto en un personaje sospechoso para el sionismo más radical, hacia el que siempre mostró reticencias, debido a la facilidad con que este programa de acción política se identificaba con las razones de los enemigos seculares de las formas de vida judías. Arendt no deja de señalar en un artículo publicado en enero de 1950 en la *Review of Politics* –«¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?»– que también el representante del Líbano en la Asamblea General de las Naciones Unidas –Camille Chamoun– abogó en noviembre de 1947, última ocasión antes del estallido del conflicto bélico entre judíos y árabes, por una solución a imitación de la Constitución de los Estados Unidos de América (Arendt 2007/2009: 550). El punto de inflexión que boicotearía definitivamente la perspectiva del establecimiento de un Estado binacional judío y palestino sería el asesinato por obra del grupo terrorista judío Lehi [28] del conde Folke Bernadotte, enviado sueco de las Naciones Unidas y mediador de esta organización internacional en la guerra árabe-israelí de 1948. En un artículo publicado ese mismo año en la revista *New Leader*, Arendt elogia la labor de este emisario y lo califica como «el agente de nadie, […] asesinado por los agentes de la guerra» (Arendt 2007/2009: 513). En ese mismo escrito, nuestra autora aborda el tipo de presión que las Naciones Unidas debían ejercer en beneficio de la paz: «Si era verdad que la fuerza era el único argumento al que tanto árabes como judíos prestarían oídos, entonces la fuerza debía ser ejercida por la comunidad internacional a fin de evitar la guerra» (Arendt 2007/2009: 512). A la muerte en 1952 de Judah L. Magnes, cuya condición judía y convicción sionista estaban fuera de toda duda, Arendt se lamentará en la *Jewish Newsletter* por la confirmación de que la *Realpolitik* aplicada por el Estado de Israel había defenestrado a la justicia, que durante siglos actúo como la estrella redentora del pueblo judío, como si fuera el camino más rápido al fracaso (Arendt 2007/2009: 555).

Si el siglo XIX europeo, como evidenciaba el caso de Rahel Levi, había manifestado que la lógica del asimilacionismo incluía al mismo tiempo la asunción del antisemitismo, el sionismo herzliano representaba la renuncia a la potencialidad del pueblo judío para introducir novedades políticas en la Tierra. En este contexto, Arendt parece optar por posiciones como la que el discípulo de Kant Johann Gottfried Herder, uno de los padres del nacionalismo alemán y precursor del Romanticismo germano, expresaba en frases como la siguiente: «Las ruinas de Jerusalén están, podríamos decir, arraigadas en el corazón del tiempo», como puede leerse en «La Ilustración y la cuestión judía» (1932) (Arendt 1976/2004: 122). Pero ello significaba que los judíos debían asumir como principal fortaleza no la adopción del modelo del Estado-nación, sino una cultura política específica que reclamaba actualizarse sin perder de vista la disposición a entenderse con las poblaciones vecinas con las que naturalmente habría que llegar a acuerdos de convivencia. El tiempo le daría la razón a Arendt en lo que respecta al Estado de Israel como una unidad política dependiente de una militarización sin tregua y de un gasto en armamento sin parangón en todo el globo con el fin de protegerse de las naciones limítrofes. Con ello, se fracturaría el auténtico *nomos* de la tierra, a saber, la capacidad para saberse interpelado por lo que una pensadora que por muchos aspectos se encuentra en deuda con la obra de Arendt como es Judith Butler ha caracterizado como una «cohabitación no elegida», que confirma la precariedad constituyente de la vida en comunidad[29]. En coherencia con esta expresión, Arendt avisa en un artículo publicado en marzo de 1945 de que un «hogar nacional judío» que no sea reconocido por los pueblos colindantes no sería nunca un hogar, sino una mera ilusión (Arendt 2007/2009: 321).

La diferencia como destino

Un balance de los años de formación filosófica de Arendt y sus primeras incursiones en la construcción de la sociedad civil arroja, pues, como resultado que la condición judía de nuestra autora supone para ella una suerte de todo y nada al mismo tiempo[30]. Como Arendt sostiene a Scholem en una carta fechada el 24 de julio de 1963, lo dado por naturaleza y no por

norma, como el hecho de haber nacido mujer y judía, es un *factum* por el que debe sentirse gratitud, al tiempo que es preciso entenderlo como un dato prepolítico (Arendt 2005c: 144). ¿Cómo era posible que una judía levantara la mano contra el pueblo al que pertenecía? En realidad, todo sujeto viene siempre de algún lugar, y a entender de Arendt la humanidad entera se observa desde su procedencia creatural, como sostenía el trabajo de juventud *El concepto de amor en San Agustín*, en cuyas tesis principales Arendt siempre se reconoció. La tarea de construir mundo interpela a los diferentes y les carga de la responsabilidad de encontrar fórmulas normativas que garanticen la dignidad de todos los miembros de una sociedad, ya pertenezcan a las mayorías consolidadas o a las minorías siempre amenazadas. Este proyecto de acción colectiva se pervierte siempre que la sociedad pretende dar lecciones a una política ayuna de referentes. Todo ello indica que para Arendt la vida social se cifra en el vínculo sellado por la interdependencia en que todos los seres humanos se encuentran sobre la Tierra, máxime cuando la vecindad los torna especialmente necesitados del auxilio de los pueblos con que comparten frontera. La apuesta de Arendt aquí no dista en absoluto del sentido último del cosmopolitismo jurídico de Kant, por cuanto este señala a los Estados, en calidad de máxima autoridad política, que no deben dejar de mirar hacia el ideal racional encargado de transformar toda relación de fuerza en un lazo normativo.

Qué mejor oportunidad para que el pueblo judío manifestara su potencialidad política, mantenida en latencia durante tantos años, que la emancipación civil de Palestina en 1948. Sin embargo, esa oportunidad se malogrará, una vez más, por la hegemonía de fantasmas ideológicos que hicieron de pensadores como Hobbes y Rousseau los ejes de la política del siglo XX. El error más craso de semejante evolución del sionismo, con el que Arendt mantendrá siempre un trato polémico y al que dedicaremos más adelante una sección, sería la sustitución de la pluralidad por la unidad de un pueblo homogéneo. A pesar de ello no perderá el contacto con sus representantes hasta la fundación del Estado de Israel. A ese modelo de construcción nacional le sobraba la población árabe, en lo que Arendt prevé –como decíamos antes– la aparición de terribles tragedias para quienes de algún modo siempre serían los suyos. La pertenencia debía experimentarse sin traicionar la pluralidad originaria que atraviesa a la propia *Jewishness*, en la que debían tener cabida los judíos sefarditas mediterráneos, los askenazis de Europa del Este y los judíos secularizados de la Alemania en

que nació Arendt tanto como los judíos ortodoxos. Como más tarde enfatizará Butler, Arendt no dejó nunca de pensar que el amor por las definiciones, irremediablemente abstractas, obliga a cercenar buena parte de la riqueza del mundo. Convertida en obsesión normativa, la prioridad de la definición traiciona el amor al mundo. Justamente lo contrario de la claridad que la empresa de distinguir conceptos ofrece a la mirada que se lanza al mundo. ¿Quiénes son los judíos? Por de pronto, la diferencia sexual divide a sus miembros, como ocurre con cualquier otro pueblo, pero también los constituye en una unidad. Asimismo, la pluralidad de interpretaciones de la misma religión judía permite velar por la pervivencia y conservación de esa tradición cultural en regiones geográficas muy alejadas, haciendo de ella «la tradición oculta» por antonomasia de la historia cultural de la vieja Europa. Desentenderse de la pluralidad y la diferencia anuncia en Arendt el mayor de los desastres para la condición humana en cualquier contexto.

Este capítulo ha pretendido enfocar las circunstancias difíciles y nada complacientes en las que nace la vocación filosófica de Arendt, pronto desafecta del esencialismo y teoreticismo platónico practicado por la mayor parte de los filósofos que conoció, encerrados en su «cápsula» (Arendt 1976/2004: 10)[31]. Como Rahel Levi, Arendt nunca dejaría de ser una mujer judía y una paria, pero precisamente la aceptación de esa doble condición –natural y social– la animó a ingresar en una historia articulada por acciones, no por conceptos ideados por pensadores profesionales. En respuesta a una carta de Jaspers del 20 de marzo de 1930, en la que este se refería a la condición judía como una suerte de contingencia histórica, Arendt replica que «sobre el suelo del ser judío puede crecer una determinada posibilidad existencial que de manera totalmente provisional llamé destinación», añadiendo que «esta destinación surge precisamente sobre la base de una falta de suelo y se cumple justamente tomando distancia del judaísmo» (Arendt/Jaspers 1985: 47)[32]. Rahel habría mostrado una conciencia suficiente de su propia relación con el destino –entendido como las circunstancias que escapan al control del sujeto– al esforzarse por construir una vida sobre la libre elección de sus compañías y amistades. El pensamiento debe alimentarse a juicio de Arendt del espacio de las prácticas en plural, mediante las cuales se van tejiendo relaciones personales, diálogos y finalmente un mundo compartido, en el que las cosas

disponen una realidad con vocación de permanencia frente a la movilidad de las ideas que circulan en la mente del sujeto.

Si el verso de Hölderlin –«lo que permanece lo fundan los poetas»– tiene algún sentido para Arendt, para la que la poesía, de la misma manera que la entera literatura, siempre fue una segunda casa[33], este se cifra en la capacidad de la palabra para expresar el proyecto práctico de un grupo de agentes. Como recuerda Arendt al recibir la medalla Emerson-Thoreau ante la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias en 1969, «el lenguaje es poesía fosilizada» (Arendt 2014: 214). La memoria poética tiene la virtud de transformar la realidad e incluso de hacer olvidar por un momento los rigores y tribulaciones que pueden asediar al sujeto. Pero su articulación con el mundo humano conduce a Arendt a situar a la cultura y la política siempre del mismo lado. En efecto, para poder coexistir en un mundo común es preciso compartir relatos e interpretaciones de los espacios en que cuidamos de nuestros cuerpos, cultivamos nuestros afectos y desplegamos la personalidad pública que nos singulariza. La facultad de juzgar enseña al sujeto a abandonar su cárcel interior para encontrarse con los otros en un mundo compartido. Nada tendrán que ver con la auténtica cultura, antesala de la actividad política, el filisteísmo cultural radiografiado por primera vez por Clemens von Brentano o la industria del entretenimiento que transforma el ritmo de la vida en un tiempo meramente biológico. Tales trampas ocasionan que la verdad compartida deje de ser una transformación plural de los hechos, cuando los relata una multitud de sujetos, para volverse un conglomerado cambiante de opiniones sin ningún tipo de asiento en la realidad, esto es, un mero negocio periodístico. Arendt recuerda a propósito de su valoración del *affaire Dreyfus* que la defensa de los ideales de «justicia, libertad y valor cívico» (Arendt 1951/2006: 194) impulsada por Georges Clemenceau no encontraría el apoyo de ningún grupo político durante la III República. En cambio, sí la respaldarían escritores como Émile Zola, Anatole France, Gabriel Monod y el grupo de jóvenes abanderados por Charles Péguy.

A juicio de Arendt, el filisteísmo solo puede operar de arriba abajo en un espacio humano por obra de la maquinaria ideológica, nunca de la contraposición de perspectivas con que los agentes exponen su visión de los hechos. La mentira en política carece de la naturalidad con que la verdad se metamorfosea en una pluralidad de relatos, según una poderosa imagen kafkiana que Arendt gusta de citar y que se convierte en vía de entrada al

storytelling que ayuda a comprender lo que acontece[34]. Nadie sufrió tanto como el pueblo judío este estallido del contrato tradicional entre *doxa* y política. Podemos hacernos en este punto la pregunta de qué habría pensado Arendt de los «populismos sin pueblo» tan en boga en nuestro tiempo, con ocasión de la expansión global de la estrategia de lucha cultural liderada por los grupos *Alt-Right*. Cabe hacerse la misma pregunta con respecto al ruido difundido por ciertos usos de las redes sociales. Probablemente habría visto en ellos la más perversa suplantación de la palabra múltiple de una comunidad por demagogos que pretenden formular mejor que ella misma sus demandas y esperanzas. Esa tarea no puede emprenderla nadie en nombre de la pluralidad humana, lo que exige en todo caso aceptar que el poder se manifiesta cuando es plural, de suerte que coordinarlo nunca puede equivaler a concentrarlo. De estas cuestiones corresponde tratar en el siguiente capítulo, centrado en las reticencias que Arendt manifestará hacia el ascendiente del que las metáforas del contrato social y las construcciones soberanistas han gozado en la filosofía política occidental.

---

[1]. Se trata del libro de Richard Wolin *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse,* trad. de María Cóndor, Madrid, Cátedra, 2003.

[2]. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933,* trad. cast. de Ruth Zauner, Madrid, Visor, 1992.

[3]. Véase la carta de Hannah Arendt a Karl Jaspers del 4 de septiembre de 1947 (Arendt/Jaspers 1985: 134-135).

[4]. En un artículo publicado en *Le Journal juif* en 1935 Arendt se referirá con decididos elogios a esta traducción, que compara con la contribución que la traducción de la *Torá* de Moses Mendelssohn supuso para difundir el conocimiento de la lengua alemana entre la juventud judía del gueto. Véase Arendt (2007/2009: 108-109).

[5]. Véase la carta de Hannah Arendt a Karl Jaspers del 29 de enero de 1946 (Arendt/Jaspers 1985: 67-68). Sobre el alcance de esta cuestión en Arendt, remito a Dagmar Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience,* Baltimore, John Hopkins University Press, 1990; Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question,* Cambridge, Polity Press, 1996, y Martine Leibovici (2005).

[6]. Una selección de escritos de Arendt especialmente atenta a dibujar la *silhouette* biográfica de su obra es la editada por Ursula Ludz (Arendt 1996/2010).

[7]. El ejemplo de la lucha de Blumenfeld por mejorar la situación civil de los judíos dejó una profunda impronta en Arendt. El lector podrá profundizar con provecho en esta relación en el magnífico estudio de Stefania Fantauzzi, «Verso la "vita activa". La corrispondenza tra Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld», *Segni e comprensione* 94 (2019): 198-211. La correspondencia entre ambos puede consultarse en Arendt/Blumenfeld 1995b.

[8]. Véase Hans Jonas, *Memorias,* trad. cast. de Ileana Giner, Madrid, Losada, 2005, p. 134.

[9]. En relación con estas lecturas de Arendt en la década de los años treinta del siglo XX, remito a mi trabajo, Sánchez Madrid (en Zazo/Navarrete 2020).

[10]. Como señala Ned Curthoys en *The Legacy of Liberal Judaism. Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation* (Berghahn Books, 2013), es curioso que en la biblioteca de Arendt se encontraran varios libros de Cassirer, subrayados y anotados, sin que esa atención privada haya dejado huellas palpables en su obra. La biblioteca personal de Arendt contaba con al menos cinco obras de Cassirer en alemán y en inglés, entre las que se encuentran *An Essay on Man* (Doubleday, 1953) y *The Myth of the State* (Doubleday, 1955), accesibles digitalmente en el enlace del Bard College: https://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia/.

[11]. Los profesores Myriam Bienenstock y Norbert Waszek se han ocupado en varios trabajos de analizar el enfoque inclusivo de los alemanes de origen judío adoptado por Hegel y su discípulo, Eduard Gans, en el siglo XIX.

[12]. En el artículo «¿Un Estado binacional?», publicado el 17 de diciembre de 1943 en el semanario *Aufbau* (Arendt 2007/2009: 277), Arendt repasa los pros y los contras de esta posición, inspirada en las empresas federalistas que atribuye a los Estados Unidos no en menor medida que a la Unión Soviética.

[13]. Es de interés recordar aquí que uno de los amigos de Arendt desde sus años de estudios universitarios –Hans Jonas– califica a Martin Heidegger como el último de los gnósticos. Véase Hans Jonas, *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía,* trad. cast. de Jorge Navarro, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000. José Luis Villacañas ha subrayado con frecuencia en seminarios y conferencias la centralidad de la posición adoptada frente al gnosticismo para comprender cabalmente la obra de Arendt.

[14]. Véase «¿Qué es la filosofía de la existencia?», publicado en *Partisan Review* (1946), y «Existencialismo francés», publicado en *The Nation* (1946), recogidos ambos en Arendt (1994/2005b: 203-239).

[15]. Las palabras de Montesquieu son las siguientes: «El hombre, ese ser maleable, que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando se le está desposeyendo de ella» (Arendt 1994/2005b: 383-384).

[16]. Prinz (2001: 60) ha insistido en esta vertiente mundanal de las relaciones afectivas consideradas productivas en Arendt, que muestra una profunda deuda con la atención dedicada a la peripecia vital

de Rahel Varnhagen.

[17]. El ensayo de Campillo (2019) se ha enfrentado a esta tarea. Es actualmente el estudio más completo –no solo en el contexto español y latinoamericano– dedicado a las diferentes figuras y dimensiones del amor en la obra de Arendt.

[18]. Una sugerente aplicación de esta noción doble del sujeto a la discusión actual sobre la democracia radical es el trabajo de Zeynep Gambetti, «Risking Oneself and One's Identity Revisited», en Judith Butler/Zeynep Gambetti/Leticia Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham (NC), Duke University Press, 2016, pp. 28-51.

[19]. Un excelente trabajo sobre este escrito de Arendt es el de Guerra (2009: 271-288).

[20]. Denominación yidis de alguien torpe e inhábil. El término se popularizó en el siglo XIX gracias a la novela *La maravillosa historia de Peter Schlehmil* (1814), del aristócrata franco-alemán Adalbert von Chamisso, en la que el protagonista vende su alma al diablo y experimenta en su propia piel el rechazo que esa carencia, aparentemente sutil e inmaterial, genera en el medio social.

[21]. Anders (2013) dejaría un testimonio personal de ese periodo.

[22]. El retrato de los refugiados judíos perfilado por Arendt merecería ponerse en diálogo con la novela de Isaac Bashevis Singer *Sombras sobre el Hudson*, publicada por entregas en yidis en el periódico de Nueva York *Der Forvets [Avance diario]* entre 1957 y 1958. Hay traducción castellana de Rhoda Henelde y Jacob Abecasis, Barcelona, Ediciones B, 2011. Aunque Arendt y Singer compartieron exilio en Nueva York, no hay huellas de que establecieran contacto personal.

[23]. Arendt remite a *La vida de Schleiermacher* de Wilhelm Dilthey (1870) como un ensayo de provecho por describir con detalle el papel que los judíos desempeñaban en el Berlín de finales del siglo XVIII.

[24]. En una carta a Jaspers del 7 de septiembre de 1952, Arendt sostiene que no hay judaísmo fuera de la ortodoxia. Como prueba de ello, recuerda el rechazo de Schocken Books a publicar obras de Spinoza por no considerarlo un escritor judío. Pero más allá del uso del yidis y de la profesión de fe judía, a ojos de Arendt para muchos seres humanos un origen común daba forma a un «tipo judío» (Arendt/Jaspers 1985: 236).

[25]. Un estudio excepcional acerca de las intersecciones entre la reflexión sobre la acción de Arendt y Ricoeur es el estudio «Hannah Arendt, intérprete de Beltolt Brecht. Sobre la fragilidad y banalidad del bien», de Tomás Domingo Moratalla, en Sánchez Madrid (2016: especialmente 133-138).

[26]. Véase Benhabib, «Human Dignity and Popular Sovereignty in the Mirror of Political Modernity: Some Themes in the German-Jewish Experience», *Social Research* 80/1 (2013), p. 252. El escrito de Goldstein se publicó en la revista *Der Kunstwart* en marzo de 1912.

[27]. Un magnífico estudio sobre la lectura que Arendt realiza de Proust, especialmente de las partes de *En busca del tiempo perdido* que cita en su obra –*Sodoma y Gomorra* y *Por el camino de*

Guermantes–, es el trabajo de Víctor Granado, «Arendt, lectora de Proust: reflejos de un mundo narrado», en Sánchez Madrid (2016: 91-110).

28. Es otro indicio de esta radicalización política en Palestina la carta abierta publicada por el *New York Times* el 4 de diciembre de 1948, firmada por Arendt junto a otros prominentes judíos asentados en Estados Unidos como Albert Einstein y Seymour Melman. En ella mostrarán pesadumbre por la aparición de un partido palestino –el Partido de la Libertad *(Tnuat Haherut)*– que el escrito tilda de hermano gemelo de los partidos nazi y fascista.

29. Véase Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Nueva York, Columbia University Press, 2012, pp. 130 y 176.

30. Un trabajo muy recomendable sobre la elaboración crítica de la condición judía en Arendt es el de Fina Birulés, «Hannah Arendt y la condición judía», en Arendt (2005c: IX-XXVII).

31. Véase el ensayo ya clásico de Jacques Taminiaux sobre las discrepancias que Arendt siempre mantendrá con la práctica de la filosofía conocida en sus años de formación: *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot, 1992.

32. Seyla Benhabib comenta este pasaje de la correspondencia entre Arendt y Jaspers en «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», en Birulés (2000: 104): «Arendt describe la actitud de Rahel hacia el judaísmo como un cambio de la psicología de la *advenediza* a la *paria*. Mientras que la advenediza niega la *Schicksalhaftigkeit* [destinación] convirtiéndose como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, la paria es la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia».

33. Me permito remitir aquí al volumen colectivo editado por mí, *Hannah Arendt y la literatura* (Sánchez Madrid 2016).

34. Sobre la función que la multiplicidad de perspectivas sobre un mismo hecho posee en la noción de comprensión de Arendt, remito al ensayo de Disch (2011).

2. Redescubrir la *vita activa:* los riesgos de la acción y el *amor mundi* como guía

Los obstáculos encontrados por Arendt para construir una existencia digna como mujer judía en la Alemania de los años treinta del pasado siglo motivarán una reflexión intensa en las décadas posteriores acerca de las causas múltiples que desembocaron en la corrosión de la condición política en Europa. El rastro de la profunda crisis existencial que Arendt atravesó con ocasión del ascenso del totalitarismo nazi se deposita en los textos preparatorios de un ensayo que ha contado con una indiscutible fortuna en el siglo XX. Me refiero a *La condición humana* (1958) –*Vita activa,* en la edición alemana (1960)–, en la que Arendt dedica un encendido elogio a las condiciones de la acción en la antigua Grecia que numerosos lectores de la obra criticaron por su ingenuidad. Sin embargo, la intención de Arendt poco tenía que ver con un irreflexivo regreso al mundo de la *polis*. Por el contrario, su propósito era explorar las claves que habían permitido a Grecia articular y organizar un espacio al servicio de la manifestación del ser humano mediante la palabra y la acción[1]. Contextos históricos tan alejados como la Grecia clásica y el Imperio romano suministraban a Arendt una alternativa al paradigma productivo y soberanista desde el que se había erigido el Estado nacional, eclipsando los mecanismos que permiten a los seres humanos aparecer unos ante otros y deliberar en espacios públicos.

Las réplicas no tardarían en llegar y se extenderán en el tiempo. Los agudos comentarios que Judith Shklar dirigió a lo que entendía como idealización de la esfera pública en *La condición humana*[2] en los años setenta y ochenta del pasado siglo continuaron la senda de las reseñas que redactaron Eric Voegelin y Eric Hobsbawm de *Los orígenes del totalitarismo*[3] y *Sobre la revolución*[4] respectivamente, en las que se criticaba la metodología histórica y el armazón conceptual empleados en estas obras. La propuesta del ensayo publicado en 1958 marcaba una línea de separación tajante entre el orden de lo social, considerado impolítico, y el de la experiencia de la libertad, en el que el establecimiento de vínculos orquestados por promesas mutuas y expectativas fundadas se inspira en la

cultura democrática de que hicieron gala la Atenas clásica y la antigua Roma. Buena parte de los debates en torno a esta lectura de la tradición del pensamiento político pondrá el foco sobre la desatención que Arendt reserva a las cuestiones materiales relacionadas con la lucha contra el hambre, la mejora de la educación y la demanda de una vivienda digna, entendidas como exigencias republicanas que comportaban contenidos políticos[5]. Años más tarde, Arendt recurrirá a casos prácticos para reivindicar la validez de su distinción entre el espacio de lo social y la esfera pública. Por mucho que la cuestión de la vivienda pudiera resolverse técnicamente, algunos grupos humanos se resistirían a cambiar de barrio, por ejemplo, aun a cambio de obtener viviendas más idóneas a sus necesidades. Especialmente, si el precio fuera renunciar al vínculo que les une a parientes y vecinos con los que han conformado un tejido de relaciones humanas que suministra protección recíproca frente a lo imprevisto. Esta última resistencia resultaba a ojos de Arendt un síntoma de hasta qué punto el ser humano vive políticamente sobre la Tierra, de suerte que la reducción de su existencia a un mero cálculo utilitarista de bienestar comportaría una visión excesivamente estrecha de su condición.

La potencia de la acción

Frente a la dependencia que actividades humanas como la labor y la producción muestran con respecto a la lucha por la supervivencia y la aparición de un mundo, la acción permitiría por primera vez al sujeto, a juicio de Arendt, granjearse un *quien*, esto es, contar como alguien que ocupa un lugar y tiene derecho a manifestar una posición particular en la discusión sobre lo común. En virtud de ello, habrá poder allí «donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales» (Arendt, 1958/1998a: 223). Era precisamente esta la condición de la que la Arendt refugiada se sintió expropiada de un día para otro en la Alemania presa de la barbarie nazi. Pero, más allá del horror ante el totalitarismo, Arendt no mostrará simpatía alguna por la metaforología del contrato ni por los ideales de la soberanía que se habían convertido en hegemónicos desde la Modernidad. Estos marcos mentales priorizaban la ideología del Uno frente a los muchos, a los que solo hacía justicia una noción del poder que rechazara

todo acercamiento a la fuerza o al dominio, al entenderse como efecto de la reunión de un conjunto de individuos en torno a objetivos e intereses compartidos. Si bien para Arendt la gestión de intereses comunes forma parte de la actividad política, no ocurre lo mismo con las demandas que las clases oprimidas y las capas sociales más vulnerables pronuncian desde la indignación por encontrarse en los márgenes o ángulos muertos de la óptica de la decisión política. Como recordábamos antes, lejos de admitir que la «cuestión social» pueda ser fuente de inspiración política, Arendt criticará –como veremos en el capítulo quinto– la distorsión de la empresa revolucionaria de la mano de las estrategias teórica y práctica adoptadas con ardor por Jean-Jacques Rousseau y Maximilien Robespierre.

A diferencia de los ideales que inspiraron a los padres de la Revolución norteamericana, que Arendt elogia decididamente, la obsesión por identificar a la política con la lucha contra los efectos de carestías o distribuciones no equitativas de los bienes la reduce a un proceso de gestión técnica de recursos. Este parecer marca su discrepancia en 1965 con el joven Hans Magnus Enzensberger, que reprocha a Arendt la consideración de que la «cuestión social» no requiere de medidas políticas, sino solo de providencias técnicas (Arendt 2018a: 308-315)[6]. Lo anterior obedece al hecho de que Arendt defiende que la política no se enciende con la mecha de la necesidad, sino más bien con la condición de la liberación del sujeto de las cadenas del hambre y las penurias materiales, que por primera vez le permite respirar en un espacio creado por sus propias manos y acciones. Por otra parte, siguiendo la línea de trabajo apuntada por Jordi Carmona Hurtado (2018), conviene revisar la atribución de conservadurismo a la tendencia de Arendt a escindir los debates en torno a cuestiones sociales de la discusión política. En efecto, con ayuda de algunos elementos presentes en la obra de Jacques Rancière[7], podría sostenerse que la aceptación de la «cuestión social» disuade de politizar las demandas que la primera contiene, al aceptar, por ejemplo, que los socialmente excluidos no pueden tener su propia voz, si así lo desean, en lo común, sino que deben limitarse a recibir prestaciones sociales[8].

En este marco Arendt propone su ya clásica distinción de tales actividades en lo que califica como *labor* –de *labour* en inglés–, *trabajo o producción* –de *work* en inglés– y *acción*. La primera se entiende como la cantidad de esfuerzo necesario para garantizar la supervivencia de la

especie sobre la Tierra. La segunda propicia la aparición de un mundo de artefactos compartidos que protegen la vida en común. La tercera obedece a la *natalidad* que arraiga en la condición humana y permite que la humanidad cuente con un sedimento mundano digno de recuerdo. Un primer rasgo asociado a semejante planteamiento es la adopción de la acción como un foco de realidad que desde la Antigüedad tardía Occidente había preterido en beneficio de la contemplación. Una segunda consecuencia procede del hecho siguiente, a saber: por vez primera no es el «miedo a la muerte» el origen de la institución del pacto social, como Hobbes se había ocupado de teorizar magistralmente en el *Leviatán,* sino que la capacidad de iniciar por sí mismo una serie de acciones novedosas en el mundo reclamaba sus derechos como actividad principal del ser humano[9]. En virtud de este planteamiento de la acción, Arendt llegará a formular expresiones paradójicas acerca de la relación de esa actividad con los medios y los fines que generalmente determinan el criterio con el que se la mide. En una observación contenida en el retrato de Hermann Broch en *Hombres en tiempos de oscuridad,* afirma que «cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad» (1968/2001b: 156). ¿Qué lección cabe extraer de semejante declaración? Por de pronto, parece que no hay cabida en la reflexión arendtiana sobre la acción para lecturas que la supediten a otra actividad, toda vez que la acción misma se ocupa de introducir su propia lógica en el mundo en torno. No en vano, las peores perversiones de la dimensión agente del ser humano obedecen a los intentos por amoldar la acción a imágenes procedentes de actividades productivas o a dinámicas propias de la contemplación teórica. Cuando ello ocurre, una clarificación conceptual atenta a la implantación mundana de lo que hacemos es el primer paso para ayudar a la humanidad a salir del pozo en que se ha adentrado. Esa es la inspiración inicial de una obra como *La condición humana*.

La hipótesis de partida del ensayo establecía que la principal dificultad para que la *vita activa* se abriera paso en el ámbito de la filosofía respondía a la crisis de confianza que los asuntos públicos habían generado tras la muerte de Sócrates[10]. Tras la caída de la *polis*, la actividad contemplativa fue la única de las formas de vida categorizadas por Aristóteles en su obra ética que mantuvo algún tipo de consistencia, precisamente por la retirada de la esfera pública que esa actividad garantizaba. El pensamiento estoico

es quizás el mejor botón de muestra de esta imposición del pensamiento sobre la acción, de la misma manera que el desprecio hacia la política y todos los valores mundanos difundido por Padres de la Iglesia como Tertuliano. Con ello, la experiencia de la eternidad eclipsaba la voluntad de introducir zonas de inmortalidad en la vida finita del ser humano, coincidentes con las acciones que una comunidad atesora como recuerdo colectivo. Arendt repara en que el arrepentimiento de los sabios tras su incursión en las tareas del gobierno de la ciudad acompaña como un bajo continuo a los comienzos de la filosofía entendida como una disciplina autónoma, una circunstancia que sin duda no ayudó a captar correctamente el alcance de la acción. Al contrario, de la mano de esa desafección de la *vita activa*, modelos procedentes del orden de la producción facilitaron el eclipse de la acción humana. Esa perspectiva distorsionaba la compleja red de acciones que los agentes humanos van tejiendo sobre el mundo que comparten, haciendo de ella una suerte de teatro de marionetas, cuyos hilos manejarían en el fondo fuerzas inasequibles para la finitud humana. Arendt apunta en el § 26 de *La condición humana* que la desconfianza hacia la fragilidad propia de los asuntos humanos motivó que la Modernidad decidiera descompensar el equilibrio que el mundo clásico había establecido entre los verbos griegos *archein* y *prattein*, de la misma manera que entre la pareja latina *agere* y *gerere* (Arendt 1958/1998a: 212-213). La estimación de que la dimensión de *inicio* presente en los primeros elementos de cada pareja de términos era demasiado vulnerable como para fundar nada estable en el mundo motivó que la carga del sentido se desplazase al segundo, más próximo al gobierno de una multitud bajo un mando único que a la indeterminación de lo abierto por la acción.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con los productos de la fabricación, «la acción solo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador», declara Arendt en el mismo parágrafo de la obra mencionada (1958/1998a: 215). En virtud de ello, su significado únicamente se descubre al final, no por haber dado con la clave explicativa de la Historia, sino por haber sabido lidiar con la combinación de pasividad y actividad que emerge en toda red relacional. Por ello, el ideal de la soberanía, que la Modernidad igualó con la libertad, resulta incompatible a ojos de Arendt con la condición de la pluralidad. Como se lee en el § 32 de *La condición humana* y Arendt recalca en la correspondencia con Jaspers en la década de los cuarenta: «Ningún hombre puede ser soberano, porque

ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra» (Arendt 1958/1998a: 254). A su entender, la estabilización del resultado de acciones no pronosticables gracias al establecimiento de promesas y la interdependencia en que se encuentran todos los sujetos que comparten un mismo espacio discursivo deberían llenarnos de orgullo en lugar de inundarnos de desconfianza. Pero el curso tomado por la reflexión sobre los asuntos humanos fue muy otro. Cabe apreciar, por tanto, una suerte de resistencia casi emocional de la filosofía para hacerse cargo de la promesa tanto como de los riesgos latentes en el poder de actuar. A pesar de ello, Arendt no dejará de declarar que la convivencia física debe transformarse siempre en una comunidad de palabra, como corresponde a la peculiaridad específica del ser humano.

Es significativo que ninguno de los estudiosos de la obra de Arendt haya tratado de manera sistemática la influencia que pudo tener en su apuesta por subordinar la labor y el trabajo a la acción el seminario sobre el pensamiento de Hegel impartido por Alexandre Kojève en l'École Pratique des Hautes Études de París en la década de los años treinta. Durante su residencia en esa ciudad, Arendt acudía con cierta regularidad a las sesiones del seminario, del que también era público habitual Walter Benjamin, que llegaría a ser un gran amigo suyo, como señala la biografía de Arendt realizada por Young-Bruehl[11]. En el apartamento de Benjamin en el número 10 de la rue Dombasle se celebrarán numerosas tertulias en las que participan Arendt y Stern. En los cafés de la rue Soufflot ambos disertaban con Bertolt Brecht y Arnold Zweig sobre los temas que les inquietaban. Por mediación de Benjamin, Arendt conocerá en 1936 en esa misma ciudad a quien se convertiría en su próxima pareja, Heinrich Blücher, con quien comienza a convivir sin residencia fija, acostumbrados como tantos otros refugiados judíos a alojarse en diversos hoteles del Barrio Latino. Arendt conocía a Kojève desde el periodo que este había pasado en Heidelberg, donde había realizado una tesis doctoral sobre el teólogo Vladímir Soloviev bajo la dirección de Karl Jaspers[12]. La amiga de juventud de Arendt, Anne Weil-Mendelssohn, y el marido de esta –el filósofo Éric Weil– trataban con asiduidad a Kojève desde los años en que este aún era estudiante en Berlín, aparte de durante el exilio parisino, en el que coincidieron también con Arendt y Blücher.

La hipótesis del posible impacto de Kojève en Arendt constituye efectivamente un elemento aún inexplorado en la formación de su

pensamiento. Esta sostiene *en passant* en obras como *La vida del espíritu* que su lectura de Hegel, por otro lado, centrada en caricaturizar la filosofía de la historia de este pensador y el despliegue histórico del Espíritu, se encontraba en deuda con las ediciones de aquel pensador de Kojève, de la misma manera que con la lectura del mismo ofrecida por Alexandre Koyré (Arendt 1978/2002: 274)[13]. Este último pondrá a Arendt en contacto con Jean Wahl, que también asiste a mediados de los años treinta a los seminarios del célebre filósofo existencialista francés, cuyo estilo académico eran tan diferente al de Jean-Paul Sartre. Arendt nunca sentirá simpatía hacia este último pensador, claramente emergente en los años de su exilio en París. Merecería la pena delimitar esta conexión silenciosa en los estudios arendtianos con las herramientas del paradigma indiciario, propuesto por Carlo Ginzburg en las ciencias históricas. En efecto, el par pasividad/actividad –biología/cultura, en el fondo– que recorre el análisis kojèviano de las figuras del Amo y el Esclavo distingue drásticamente entre actividades que dan fe del arrojo y dignidad del agente frente a otras que no representan ninguna zona noble de la vida ni abren un espacio significativo de libertad. Quizás este planteamiento contribuyó a extender una sombra creciente de jerarquización entre las actividades que en la década de los cincuenta Arendt identifica con las propias de la condición humana[14]. Detengámonos en la prosa un tanto sentenciaria de Kojève:

> La superioridad del Amo sobre la Naturaleza, basada en el riesgo para la vida que hay en la Lucha por el prestigio, se realiza mediante el hecho del *Trabajo* del Esclavo. Ese Trabajo se intercala entre el Amo y la Naturaleza. […] El lado esclavizante de la interacción con la Naturaleza recae en el Esclavo: al someter al Esclavo y obligarlo a trabajar, el Amo somete a la Naturaleza y realiza así su Libertad en esta. La existencia del Amo puede seguir siendo entonces exclusivamente guerrera: él lucha, pero no trabaja[15].

Si se lee con atención este pasaje procedente de los seminarios impartidos por Kojève en el París de la década de los treinta, se advertirá una más que probable proyección de la pareja Amo/Esclavo –o Vasallo, si se prefiere esta traducción del término alemán *Knecht*– sobre las limitaciones que Arendt reconoce en la actividad laborante del ser humano. No solo: a mi entender, Arendt también proyecta el filtro propio de una subjetividad moderna sobre el acercamiento griego a la vida esclava, que siempre despertó admiración en la autora como signo de desconfianza hacia la labor por su invisibilidad pública. En efecto, la concreción griega de la

relación Amo-Esclavo resulta a ojos de Arendt mucho más prometedora que la plasmación feudal del trabajo subalterno. Lejos de consumar el ideal ingenuo de una continuidad entre labor y acción, Arendt insistirá a lo largo de su vida en el hecho de que la dimensión del cuerpo propio y los cuidados del colectivo familiar son un lastre cuando se pretende desplegar el potencial político del agente. En cierto modo, contrapone el deseo de publicidad del agente al deseo de supervivencia de quien no la tiene garantizada. Por ello, considero oportuno tener a la vista otro extracto del volumen compilado con las anotaciones del seminario de Kojève, procedente nuevamente del curso de 1937-1938: «El vencido ha subordinado su deseo *humano* de *Reconocimiento* al deseo *biológico* de conservación de la *vida*» (Kojève 2013: 214). El mensaje del que es portador este enunciado parece resonar con fuerza en un pasaje conclusivo de *Sobre la revolución*, donde se preconiza la autoselección de los sujetos interesados en los asuntos públicos. Esta lectura cruzada permite rastrear la sutil huella que el Hegel de Kojève pudo dejar en Arendt[16], especialmente en lo referente a la subordinación de la labor y del trabajo a la acción, que lectoras críticas como Judith Shklar y Judith Butler no han dejado de interpretar como un arcaísmo superable. Sería merecedor de atención perseguir debidamente el rastro de esta afinidad, aunque esta tarea quede fuera del foco del presente trabajo. Hay huellas además de que Arendt encontró en Kojève el ejemplo de alguien que habría logrado hacer filosofía desde el exterior de la academia, especialmente tras ingresar en los cuadros de la alta administración de De Gaulle. Ella también se había alejado decepcionada del entorno académico en 1933[17]. Más indicios de esta afinidad hermenéutica nos remiten a la atención dedicada por ambos a la superación del combate histórico entre el deseo de supervivencia y el de acción en una satisfacción consumista narcotizante, en la que tanto Kojève como Arendt encuentran –en la estela de Tocqueville– la marca del naufragio político de su presente. Desde esta misma perspectiva, puede entenderse la exhortación del primero a que España, Francia e Italia articularan un «Imperio latino» en condiciones de competir con la ascendente Alemania, lo que podría haber ofrecido a Arendt contenidos concretos y polémicos para formular alternativas al Estado-nación.

La fuente griega de la acción

En la estela de Simone Weil, podría afirmarse que «la fuente griega» suministró a Arendt rasgos de la acción sepultados durante siglos de intensa campaña cultural para subordinar el actuar al hacer y al fabricar. Pero, como ha señalado Jacques Taminiaux, esta influencia no debería llamarnos a engaño, denotando una suerte de «grecomanía» ingenua[18]. Como es bien sabido, la noción de poder esbozada por Arendt se mira como en un espejo en el establecimiento de convenios legales entre la vieja Roma y su red de socios, cuyo imperialismo esclavista no enfoca nunca directamente. Razones de envergadura justifican asimismo su sintonía con las estructuras políticas de la Atenas clásica. Historiadores griegos caros a Arendt como Tucídides transmiten en *Historia de la Guerra del Peloponeso* una concepción de la acción en la que el agente ha de convertir el mundo en un espacio accesible, con anterioridad a la ejecución de lo que haya sido deliberado. De esta manera, la osadía o el arrojo –*tolme* en el griego clásico de Tucídides–, rasgos que delimitan una auténtica épica de la acción, aparecen como la infraestructura emocional de esta. Pericles, en el célebre elogio fúnebre recogido por Tucídides, manifestó que el pueblo ateniense ha obligado «a todas las tierras y mares a volverse accesibles a su arrojo y no se ha apartado de los peligros»[19]. Este modo de conducirse responde a una decidida «confianza en la libertad»[20], más que a un cálculo previo de los beneficios que la acción reportará, lo que alimenta la leyenda de que las hazañas atenienses aspiran a lo memorable. Por el contrario, quien se desentiende de este esfuerzo no solo engrosará en el discurso del célebre estratego el grupo de los indolentes o despreocupados, sino que será considerado como un auténtico inútil o incontinente, es decir, alguien incapaz de servirse de su inteligencia y de sus manos para cumplir lo que se ha propuesto[21]. Esta confianza en la libertad no ha de confundirse, sin embargo, con la temeridad ni con la ignorancia de las consecuencias que pueden derivarse de las propias acciones. Por el contrario, Tucídides pone en boca del legendario estratego que los atenienses no creen que las palabras o el razonamiento perjudiquen a las obras. La noción de virtud conformada en la Grecia clásica desde Homero hasta la teoría moral de Aristóteles acompaña las meditaciones más íntimas de Arendt. Lo confirma

la presencia en su *Diario de pensamientos* de numerosas citas de autores trágicos, historiadores y filósofos griegos, en los que encuentra señales elocuentes del horizonte práctico sobre el que va tomando forma la condición humana.

Si se repara en otras fuentes clásicas manejadas por Arendt en su exploración de la «solución griega» a la fragilidad de los asuntos humanos (Arendt 1958/1998a: 215-222), comprobaremos que las cosas no cambian mucho con Aristóteles. Este comparte en buena parte la perspectiva tucidídea sobre la acción, como deja traslucir la prelacía que la valentía muestra en el examen de la virtud ética en la *Ética Nicomáquea*. En cierto modo, la *andreia* es la primera de las virtudes morales en esta doctrina moral, pues constituye la única preparación para la libertad que cabe aceptar. El análisis de la virtud ética, a diferencia de la natural, presenta cierta paradoja, al no entenderse como tránsito al acto de una capacidad que se tiene en potencia, toda vez que en ella parece ser el acto el que permite conocer por primera vez la potencia. No en vano, solo actuando como un ser humano justo y morigerado nos convertimos en ese sujeto. No hay, por tanto, manual posible de comportamiento ético que el agente debiera acostumbrarse a imitar. Por el contrario, el principal hilo conductor en el campo práctico ha de ser la acción, es decir, la actividad –*energeia*–, que es por sí misma cumplimiento de un fin –*entelecheia*[22]–, y en esa medida dirime la duda que pudiera darse previamente acerca de quiénes somos y qué carácter nos hemos forjado.

Si bien Arendt no se muestra demasiado conforme con algunas dimensiones de la filosofía política de Aristóteles, comparte con este pensador la idea de que, mediante la verticalidad de la acción, el hombre atraviesa el círculo que dibuja el orden cosmológico. En realidad, la acción contingente brilla con mayor contraste bajo el paisaje de estabilidad que ofrece la naturaleza, un fenómeno que los versos de la balada del *Baal* de Brecht dispuestos como exergo de *La condición humana* recogen con vigor[23]. Este movimiento de ruptura con un hábitat natural previo coincide también con el gesto que Arendt destaca en la apología del *condottiere* que Maquiavelo presenta en *El príncipe,* el hombre de armas renacentista, insatisfecho con el repliegue del sujeto hacia los asuntos privados. Por otra parte, el paso con el que se renuncia al ensueño de la mera potencia en beneficio de lo hacedero salva al agente del naufragio en su *daimon* o

genio[24], que custodia por definición una variada gama de posibilidades sin decidirse por ninguna en concreto. Arendt repara en este carácter excesivo que el origen de lo que hacemos entraña desde la perspectiva de los agentes. De ese exceso se hace cargo en su *Laudatio* a Jaspers: «La personalidad es algo del todo diferente [al sujeto]. Es muy difícil de captar, y acaso a lo que más se parece es al *daimon* griego; espíritu guardián que acompaña a cada hombre toda su vida, pero que mira siempre por encima de su hombro, de suerte que cualquier otro con quien ese hombre se cruce lo reconoce más fácilmente que él mismo» (Arendt 1968/2001b: 81). Resuena en estas palabras la conciencia de que el ser humano nunca está solo, al mostrarse receptivo a la palabra múltiple de la pluralidad. Por ello, precisa construir una comunidad que le ayude a materializar realidades de las que solo tiene noticia de manera borrosa, como ocurre en los sueños.

La acción, entre el exceso de historia y la herida del mal

La potencia de la acción abre así un espacio tan desbordante que resulta inasumible para la condición humana, incapaz de mantenerse en la indeterminación más absoluta. Ninguna acción agota la potencia actuante del ser humano, de la misma manera que no merece que se califique como acción la decisión de convertir en prescindible cualquier otra intervención humana en el mundo. Tampoco se actúa desde cualquier lugar o desde cualquier posición, dado que no es *cualquiera* quien actúa, sino siempre *alguien*. No en vano, como señalábamos, Arendt comparte con la mente griega la comprensión del actuar como abandono de un espacio protector, si bien meramente privado, y simultáneo ingreso en el espacio relacional en el que es posible tener por primera vez experiencia de la comunidad. Arendt indica en «Nosotros, los refugiados» que la *inocencia,* entendida como completa falta de responsabilidad, solo puede producirse al perder quien actúa todo estatus, por mínimo que este sea, prepolítico o político (Arendt 1976/2004: 59). Esa era la difícil condición del *schlemihl* y «señor absoluto del mundo de los sueños», transfigurado al final de cada viernes de perro en ser humano por obra del *sabbat* en el poema «Prinzessin Sabbat» de Heine

y presentado allí como origen de la estirpe de los poetas. Para superar aquel estado era decisivo superar la pasividad reservada a la víctima, de suerte que quien había sido humillado y maltratado se levantara para responder a quienes pretendieron hundir su dignidad[25]. He ahí la razón del decidido respaldo que Arendt otorga al proyecto de Bernard Lazare para arrancar al judío del mundo poético del *schlemihl* y convertirlo al menos en un rebelde que interviene en el mundo de los seres humanos, sin cifrar su destino en apoyos que no procedan de su propia acción[26].

La diferenciación entre comunidad natural y comunidad política que Arendt toma del mundo clásico se encuentra en peligro en «un presente global sin un pasado común» (Arendt 1968/2001b: 92), una situación que decreta la superficialidad como ley de la tierra por medios diferentes a los de la locura totalitaria. Por otro lado, la extensión de la pobreza como destino político de ciertos pueblos o de ciertas capas sociales deja a estos al albur de las peores propagandas y los convierte en instrumentos de extensión del terror. En este contexto argumental, la responsabilidad no debe surgir como pesada carga ni como fruto de un mandato moral, sino que está estrechamente unida a la libertad, que –como vimos– implica un fondo potencial superior a la dimensión de lo realizado. El hecho de que nadie sepa a ciencia cierta lo que hace cuando actúa indica que la subjetividad individual no alcanza a dar razón no tanto de la acción cuanto de la natalidad de la que aquella procede, pues ambas necesitan radicalmente de los otros para completarse. Por otro lado, conviene no menospreciar la imprevisibilidad de la acción, a la que en propiedad solo puede responder el *perdón*, como capacidad humana para hacer *como si* lo realizado no hubiese tenido lugar. Por ello, el perdón no ha de identificarse con la comprensión, puesto que el primero cobra forma como el reverso de la ignorancia de lo que hacemos cuando actuamos, mientras que la segunda se empeña en reconciliarse con lo ocurrido, una facticidad que ya no puede volver al estado potencial. Quien ha ingresado en una compleja red de relaciones que no está en su mano controlar sinópticamente renuncia con ello a dominar ese ámbito de sentido, pero no a influir en la marcha de los acontecimientos de la mano de la adopción de ciertos principios reguladores[27]. Es esta una deuda que Arendt mantendrá siempre con la teoría política de Montesquieu, el único pensador ilustrado francés por el que sentirá una atracción inmediata. No es de extrañar, pues el ideal

republicano de la vieja Roma latía con la suficiente fuerza en este autor como para resultar compatible con las coordenadas de acción manejadas por los Padres de la Constitución norteamericana.

La pregunta por el control que quien actúa puede aspirar a mantener sobre lo realizado es una cuestión abordada desde el planteamiento clásico de la acción. En el mundo griego son frecuentes las alusiones a la mano, en cuanto órgano ejecutor de las determinaciones tomadas por el pensamiento, para ilustrar la diferencia entre las acciones voluntarias, que dependen del agente, y aquellas que se encuentran más bien del lado de lo involuntario y desembocan en el consiguiente arrepentimiento. Arendt comparte con Aristóteles que el primer paso que ha de darse en el estudio de la acción, necesariamente previo al estudio de la elección, requiere identificar *quién* se encuentra tras ella, es decir, quién era aquel «en cuya mano estaba» que una deliberación transformara el mundo[28]. Paradójicamente, la manifestación del *quien* sigue a la aparición de la *acción*, no al contrario, de suerte que Arendt coincide asimismo con Aristóteles en la prelación con que la fenomenología de las actividades humanas cuenta frente a la elaboración de una teoría de la responsabilidad. Desde este marco de interpretación una acción sin agente estaría condenada al absurdo y al olvido, toda vez que carecería de sentido que se intentara dar razón de ella. La razón de ello estriba en el hecho de que la acción siempre revela la presencia del agente.

Es especialmente célebre la imagen aristotélica del lanzamiento de una piedra como gesto análogo al que el alma realiza al decidirse por una acción. Si este no fuera el caso, la acción habría de imputarse a la naturaleza o al azar, una concesión que privaría al mundo del rastro de la mano humana. Esa evidencia explica la atracción que Arendt sentirá por la novela *Una fábula* de William Faulkner, donde un grupo de soldados en busca de un compañero caído evoca la unión de los Apóstoles con Cristo. Nuestra autora concede una notable importancia al hecho de que la novela confirma que hicieron falta casi treinta años para que los terribles acontecimientos de la Primera Guerra Mundial pudieran encontrar su representación trágica, cuando la indignación y la ira se habían aplacado, permitiendo comprender por qué la catástrofe aconteció y qué ocurrió en verdad (Arendt 1968/2001b: 30-31). En efecto, la certeza de que somos nosotros los que decidimos lanzar la acción al mundo no es incompatible con que cada nueva elección cincele la silueta moral que al final de nuestra vida, de la mano de la muerte reveladora, permitirá definirnos. La deuda

confesada por Herodoto con la enseñanza que el sabio Solón entrega al monarca Creso se percibe con fuerza aquí. Al decidir libremente, elegimos como destino habérnoslas con las consecuencias de nuestra acción. Por ello mismo, en el horizonte de la Antigüedad clásica uno nunca puede disponer de lo que llega a ser en virtud de su elección de la misma manera en que es dueño de su propiedad, de sus bienes o de sus esclavos. Arendt recupera en *La condición humana* esta disociación aristotélica entre *acción* y *posesión –ktema–*, donde se sostiene que el «entre» al que pertenecen las acciones no puede aprehenderse o captarse como si se tratara de algo fabricado o producido (Arendt 1958/1998a: 69-73).

Cada aparición de alguien en el espacio público mediante la palabra o la acción comparece así como un «hilo» que se integra en la «trama relacional» de los asuntos humanos, de suerte que lo dicho y lo realizado no agoten su existencia ni su sentido en el acontecimiento que les incorpora al mundo. Por el contrario, todos esos hilos articulan juntos historias, cuyo autor no es estrictamente el agente, sino los espectadores que asisten al despliegue de la acción y sus consecuencias. Conviene señalar que la distinción arendtiana entre *sujeto* y *persona* se superpone en esta obra a la que media entre *culpa* y *responsabilidad* (Arendt 1968/2001b: 80-81). La responsabilidad, como veíamos más arriba, antes que un hecho moral, es un acontecimiento discursivo, mediante el que un individuo perteneciente a una familia, a un grupo social y a una nación se hace cargo de los límites de la acción. Actuar conlleva saber que no se puede todo, de manera que uno sea siempre consciente de no poder zafarse de aceptar las cosas tal y como ocurran ni negarse a comprender lo que hagan quienes lo rodean. Puede que quien juzga la acción no haya participado activamente en esos hechos, pero formará parte de la pluralidad que los acoge. Nadie está, pues, autorizado a negar lo ocurrido (Arendt 1994/2005b: 485-486), lo cual no debe traducirse subrepticiamente en que cualquiera pueda ser culpable ni cargar sobre sí la autoría de acontecimientos que no ha provocado ni conocido. La responsabilidad, como lo voluntario en Aristóteles, es decir, lo que está en nuestra mano hacer o no, cuenta con un arco de alcance más amplio que el de la elección, por lo que no puede solaparse sin más con la culpabilidad. Por el contrario, volver porosos los confines entre ambos términos acabaría por remplazar la imputación de culpa por el colapso del juicio moral. Como veremos en relación con el caso Eichmann, Arendt puntualiza que un tribunal solo puede juzgar responsabilidades personales por acciones

efectivas, de modo que no puede escudriñar las motivaciones internas del sujeto.

Eichmann brindará lamentablemente, en efecto, la ocasión para ver concretada la diferencia entre responsabilidad y culpa. Arendt se ocupa de desmontar cuidadosamente el uso del término «obediencia» por parte del acusado durante el proceso. Este pretendía ampararse en que el totalitarismo condenaba a los ciudadanos a una superficialidad irresistible, de suerte que ningún acto pudiera divergir del más estricto acatamiento de las órdenes recibidas. Pero Arendt replica que aun en un ambiente tan deteriorado administrativa y políticamente como el de la Alemania nazi no puede evitarse que la obediencia revele la existencia de una fuente de legitimidad a la que el agente rinde reconocimiento[29]. Eichmann no podía esperar que ningún tribunal aceptara su esfuerzo por reducir la conciencia a una tendencia humana tan susceptible de adquirirse como fácil de perderse. Recuperando la imagen aristotélica del lanzamiento de la piedra, debe recordarse que quien la lanzó era muy libre de no hacerlo, pero, una vez que ha elegido lanzarla, no tiene ya modo de recuperarla. Eichmann solo estaba dispuesto a aceptar la última parte de la ilustración aristotélica, pues se negaba a recordar ningún momento en el que él como individuo se hubiese lanzado por sí mismo al vacío criminal de la fabricación de muertes en masa. Por ello se comportaba como alguien incapaz de distinguir entre movimiento, acontecimiento y acción. Habla de sus actos como si todos esos términos fueran intercambiables, recurriendo obsesivamente a un relato que lo convierte en mero eslabón de una cadena mecánica. Es significativo que, en un escrito resultante de cursos de filosofía moral impartidos tras la publicación del informe sobre Eichmann, Arendt recuerde la importancia del siguiente pasaje de *La fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant:

> Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano [la razón humana ordinaria] sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso[30].

El pasaje de Kant parte del supuesto de que ningún ser humano accederá a actuar como *nadie* sin perder su condición humana. Pero Eichmann despierta a la filosofía moral de esta creencia, al dejar a la vista que «el

mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas» (Arendt 2003/2007b: 124).

Quien suspende la actividad de pensar o deja de reflexionar viéndose a sí mismo como otro renuncia a actuar, desplazándose con esa misma decisión al afuera del entramado de los asuntos humanos, al que en todo caso podrá contemplar como un teatro cuyas escenas le resultarán incomprensibles. Pero si tratáramos a un solo hombre como una pieza insignificante de un mecanismo ciego, la trampa totalitaria habría culminado con éxito su operación de encubrimiento del espacio público. El hecho de que todo agente sea responsable de consecuencias que ni pudo prever ni hubiese deseado en caso de poder tenerlas en cuenta no le impide ser culpable únicamente de determinados hechos. Somos responsables de las historias que contribuimos a componer con nuestras acciones, pero solo pueden sernos imputables las acciones y omisiones que impulsamos. Afirmaciones extendidas en la Alemania de posguerra del tipo «todos son culpables» o «ninguno somos culpables» se reflejan mutuamente para indignación de Arendt, pues ambas impiden –como una perversión de la paradoja de Epiménides– superar la aparente superficialidad con la que advienen los acontecimientos, teniendo en cuenta que estos siempre remiten a la figura de un agente concreto. No es indiferente a esta inconsistencia la inapropiada aparición de los términos «todo» o «nada» en un vocabulario presuntamente político. No en vano, el sistema totalitario se sirve como cómplice, como recordaba David Rousset –superviviente de Buchenwald, cuyos informes sobre la vida en el campo de concentración producirían un profundo impacto en Arendt–, de la ingenuidad de los «hombres normales», que «no saben que todo es posible»[31].

Para una concepción de la acción como la de Arendt la superficialidad es efectivamente mucho más temible que el arraigo que los motivos criminales más repugnantes pueden alcanzar en un corazón humano. De lo segundo da buena cuenta el drama clásico y moderno. Pero allí donde los hombres han sido reducidos a ejemplares tan equiparables como superfluos, el intérprete se topa con un escenario en el que Nadie parece estar detrás del proyecto de erradicar el concepto de ser humano de la faz de la tierra. La peor consecuencia de todo ello sería que esa ausencia ilusoria concediese a los agentes de la empresa criminal la *gracia* de verse liberados de toda culpa, en virtud de su falta de reflexión o mera estupidez. Lejos de ello, nada podrá impedir que sobre ellos se cierna acusadora la *gravedad* de los

hechos, cuya carga resultaría insoportable para la capacidad de actuar de cualquier ser humano[32]. El terror, en cuanto fenómeno opuesto a la comprensión, procede de una desconexión tan descomunal entre la acción y el agente que hace estallar los límites de la ley y, por tanto, transgrede los límites de lo que se puede enjuiciar. En el caso de lo que nunca tuvo que haberse producido, no se trata sencillamente de que el agente desconozca de antemano las consecuencias últimas de su acción, sino de que carezca de toda conciencia de que es un agente. Nos encontraríamos así ante el absurdo de alguien que se ignorase a sí mismo, es decir, con el consiguiente encubrimiento de la capacidad para originar nuevos inicios en el mundo.

Una de las notas básicas de esta facultad reside, pues, en que al agente le corresponde actuar sin conocer de antemano la evolución que tendrá la serie causal que inicie, de manera que deba determinar por sí mismo cuándo y cómo hacerlo, es decir, que tenga que atrapar el *kairos*. Las deliberaciones y elecciones que vamos tomando a lo largo de nuestra vida no se explican en virtud de una mera sucesión causal, tesis que Arendt hace suya cuando afirma que «[l]a casualidad (…) es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas» (1994/2005b: 386). Asimismo, ninguna acción humana se resuelve en el conjunto de intenciones que un científico social pueda encontrar en su base. Por ello, no es de extrañar que solo la comprensión sea capaz de habérselas con el sentido de la acción. La voluntad de comprender que Arendt elogia con frecuencia en sus textos no se traduce en un examen objetivo y neutral de fenómenos como el totalitarismo ni tampoco cae en una silenciosa apología de las víctimas. Por el contrario, el análisis *sine ira ac studio* de aquello que nunca debería haberse producido solo contribuiría a indultarlo como un hecho más acontecido en el ya de por sí aciago campo de batalla de la historia. Frente a esta vía, Arendt sostiene por ejemplo que una obra como *Los orígenes del totalitarismo* «ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo, y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria»[33]. La asociación que esta explicación metodológica establece entre el acontecimiento que se desea indagar y el proceso de su «cristalización» ha llamado la atención de varios estudiosos hacia su cercanía con respecto al planteamiento benjaminiano del origen o incluso al examen de la libre formación de la naturaleza que Kant desarrolla en la

tercera *Crítica*[34]. En ambos casos, tanto Benjamin como Kant enfocan la materialización de un sentido que sobrepuja con mucho la producción o técnica humana y que por ello se compadece con la dependencia que Arendt establece entre cada inicio humano en el mundo y el inapropiable entramado relacional que lo recibe.

Narrar la contingencia

Como venimos de exponer, cuando se trata de la acción, lo más parecido al acierto no procede de algo así como una acción superior que reduzca a otras al estatuto de medios provisionalmente necesarios, sino de un relato que ilumine el sentido de lo realizado componiéndolo con los actos que otros agentes hayan introducido también como novedad en el mundo. La reflexión sobre la narración compatible con la acción a juicio de Arendt alcanza mayor definición si se tiene a la vista un modelo poético como el aristotélico. Como es bien sabido, este último se presenta en el libro conservado de la *Poética* y pivota en torno al fenómeno de la *imitación*, mediante la cual el ser humano adquiere sus primeros conocimientos y aprende a integrarse en el medio social. La capacidad de imitar encauza, por tanto, los primeros intentos de comunicación con otros. Por ello, el hombre parece estar dotado de una suerte de inteligencia mimética que nos hace sentir cierta atracción por «seres cuyo aspecto real nos molesta, pero cuya imagen nos gusta ver ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres»[35]. Paul Ricoeur, interlocutor habitual de los años de madurez de Arendt, observa oportunamente que la acción elegida por el sujeto presenta una dimensión «inseparable de la dimensión creadora», al mismo tiempo que la actividad poética emplea «universales próximos a la sabiduría práctica»[36]. En efecto, tanto la virtud como el relato han de tomar distancia con respecto a la realidad y, por ello, transforman la unidad cronológica del tiempo histórico en otro cualitativamente denso. La trama o intriga trágica tiene, por ello, la capacidad ambivalente de permitir recobrar la vida que uno no vive, sin que por ello ese trasunto literario resulte menos creíble o verosímil. Si la virtud, en cuanto término medio que marca la excelencia moral, consistía para

Aristóteles en saber declinar lo bueno y lo mejor según el tiempo, la causa, la relación, el fin y el modo, la imitación puede representar las cosas como deberían ser, esto es, mejorarlas. En ambos casos es posible percibir el tejido formado por un saber que vuelve sobre lo que la experiencia ha entregado para reelaborarlo. Pero esta proximidad entre relato y acción, de la que generalmente se parte como supuesto, muestra en varios puntos tensiones y fragilidades, de las que es preciso ocuparse para dar cuenta de la capacidad salvífica del relato en Arendt.

Es recurrente en la *Poética* de Aristóteles la observación de que la secuencia temporal de los sucesos no garantiza reunirlos bajo una unidad poética. En esta misma línea, este pensador recuerda que no confiere consistencia poética a la guerra de Troya el poseer un principio y un fin, pues es esta una condición que afecta a todo acontecimiento. Por ello, la diferencia específica que media entre *unidad temporal* y *unidad dramática* explica –subraya Aristóteles– los elogios vertidos sobre poetas legendarios como Homero, capaces de transformar la primera en la segunda. En efecto, a diferencia de los autores obsesionados con que la unidad de la configuración venga dada directamente por la elección de «un solo personaje», «un único tiempo» o «una sola acción», la pluralidad de agentes que oculta el nombre de Homero no intentó encajar en su poema el transcurrir de la guerra en su totalidad, una decisión que habría arruinado la creación, tomando solo una parte de ella, a saber, la más susceptible de plasmación literaria. Lo más encomiable de un poeta, como es el caso del «divino Homero», reside, así, en no haber ignorado lo que debía hacer para despertar el interés del auditorio. El urdidor de tramas poéticas debe desechar, pues, el tipo de enlace por medio del cual una cosa *sucede a* otra en beneficio de aquel según el cual una cosa *sucede a causa de* otra[37].

Las composiciones poéticas –pone Aristóteles sobre aviso– no deben seguir la pauta de las crónicas, dado que en las últimas prevalece la unidad de un mismo tiempo histórico, en lugar de la unidad de una sola acción. A diferencia de la tarea que el rétor tiene ante sí, a saber, la reconstrucción ante un tribunal o ante un público de una realidad que muchos ni siquiera recuerdan, el poeta ha de componer la trama o intriga que recrea una realidad, ya sea esta mítica o histórica[38]. Por ello, el último debe tomar elementos que en buena parte provienen de la vida cotidiana y que suelen generar discordancia en esta hasta conseguir que cristalicen en una armonía imposible de encontrar en la realidad. En relación con este propósito, el

elemento más importante de la tragedia será según Aristóteles la estructuración de los hechos o *trama [muthos]*, puesto que la tragedia es imitación de una acción y de una vida y, en esa medida, de la felicidad y de la infelicidad que las define. Ahora bien, la preeminencia de la trama tiene al menos dos consecuencias importantes para este paradigma clásico del vínculo entre relato y acción. Por lo pronto, el poeta no recibirá con alegría acontecimientos que se muestren episódicos, esto es, deslavazados en relación con el eje del relato, y no dudará en convertir en causa aquello que no puede haberlo sido, recurriendo, por ejemplo, a sucesos casuales o fortuitos. Este patrón de búsqueda de la trama más idónea obedece a la regla de oro de la composición poética, que anima a preferir lo imposible verosímil –*adunata eikota*– a lo posible increíble –*dunata apithana*–[39]. En efecto, la verosimilitud depende de la eliminación de toda huella de lo irracional en la trama, lo que arroja luz sobre el peso que la potencia recreadora del relato tiene en este planteamiento de la ficción. Por ello mismo, acontecimientos fabulosos y giros totalmente imprevistos serán aceptados, en el caso de que la historia los exija, como motor invisible de los acontecimientos llevados a escena[40].

Este esbozo del paradigma clásico de la ficción permite poner de relieve con más matices la teoría narrativa que abordamos, en contraste con otro paradigma narrativo más visible en los escritos de Arendt, que tiene a Hegel como referente (Arendt 1978/2002: 273-286). Por de pronto, lo que incomoda a Arendt de la construcción de relatos desde la Modernidad es el sometimiento de lo que hacemos cuando actuamos a moldes lógicos preexistentes. El carácter ilimitado de la acción, que también aconseja una peculiar moderación, desaconseja toda clausura relativa a su sentido. En virtud de ello, «un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación» (Arendt 1958/1998a: 214). Asimismo, todo proyecto revolucionario que sacrifique la libertad a la urgencia del propio proceso emancipatorio (Arendt 1963/1988: 60-114) muestra de modo elocuente los riesgos que comporta hacer del relato de un proceso de transformación civil el motor lógico de una acción colectiva. Pero al mismo tiempo, nada podía resultar más oportuno como aprendizaje para la acción que el espacio imitativo del teatro, en cuanto escenificación de la correlación de acción y pasión. Una poética consciente de la hechura de la praxis debía situar lo que no ha ocurrido aún en el lugar central de la composición de un relato, toda vez que la acción resulta siempre impredecible. Por ello Arendt habría

elegido sin titubear ante la alternativa suministrada por Aristóteles el ámbito de lo «posible inverosímil». Solo teniendo en cuenta estas condiciones de intervención poética en los acontecimientos que nos rodean sería factible propiciar el futuro sin forzarlo, sin que la trama poética incurra en el desafuero de convertir al origen en cosa del pasado (Arendt 1994/2005b: 391).

Una vida narrada no es estrictamente aquella que fue vivida, de modo que un lance bélico narrado puede resultar, en la medida en que esté convenientemente construido, mucho más estremecedor y sublime que aquel que efectivamente tuvo lugar. Arendt se detiene por primera vez en la potencia falseadora del relato rememorador con ocasión de su reflexión de juventud sobre las *Confesiones* de San Agustín. Allí subraya que el abordaje de una vida desde el punto de vista de lo que en ella pueda haber de ejemplar sin duda alguna prescinde de numerosos acontecimientos, si bien con el noble propósito de «salvar la realidad», legándola a las generaciones venideras. La biografía de Rahel Varnhagen se detiene asimismo en la función emancipadora de la imaginación, si bien no dejan de señalarse en sus páginas las trampas que la fantasía introduce en la existencia ante la ingenua mirada del judío advenedizo. Por último, en la semblanza dedicada a la escritora Karen Blixen en *Hombres en tiempos de oscuridad,* Arendt destaca como principal enseñanza existencial de esta autora la convicción de que, «aunque se puedan relatar historias o escribir poemas sobre la vida, no se puede hacer la vida poética, vivirla como si fuera una obra de arte» (Arendt 1968/2001b: 117). La clave de una poética legítima residía, por tanto, en la capacidad del poeta para convertir en protagonista de la historia no la vida de una persona, sino los múltiples puntos de vista que pueden adoptarse sobre los mismos sucesos. Esa será una virtud narrativa que Arendt encuentra en sus autores preferidos de la literatura universal, que configuran un amplio abanico que se extiende de Homero a Faulkner. Como se lee en un pasaje revelador de *La condición humana*, «no es el actor, sino el narrador, quien capta y "hace" la historia» (Arendt 1958/1998a: 215).

En el otro extremo de esta virtud encontramos al urdidor divino de los asuntos humanos al que se refiere Platón en sus diálogos y también a la historia universal analizada por Hegel. Ambos pensadores coinciden en sospechar de la potencia de iniciar que cada hombre celebra con sus acciones en nombre de la hegemonía de la actividad productiva. Arendt

nunca aceptaría el pasaje de Hegel que se sirve de la secuencia completa de las consecuencias derivadas de un acto –el incendio de una casa provocado por alguien al que el residente de la casa ofendió– para sostener que «en la acción inmediata puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor»[41]. Mejor dicho, solo podría aceptarlo siempre que se introdujeran los matices precisos, llamados a situar en toda su centralidad lo ilimitado y sorprendente de la acción, con su «inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras» (Arendt 1958/1998a: 214). En efecto, a juicio de Arendt, como veíamos antes de la mano de la *Laudatio* a Jaspers, nadie es enteramente consciente de lo que hace mientras actúa. Esa común procedencia de un fondo potencial responde al hecho de que cada hombre ha llegado al mundo mediante nacimiento y por ello *ya* comparte con los otros «un creer o confiar –*credere*–, que se opone a todo conocer real o potencial» (1929/2001a: 136). Esta creencia vincula a cada sujeto con el mundo, confluyendo en una suerte de *amor mundi* [42] que declara la *contingencia* de la acción concreta, al mismo tiempo que el carácter *absoluto* de su condición, esto es, las dimensiones entrecruzadas de la pluralidad y de la realidad efectiva de un mundo compartido.

De lo anterior se sigue que Arendt no propone una concepción de la acción unilateral, con arreglo a la cual el relato se convierta en un narcótico que facilite olvidar la caducidad de la existencia, sino que propone reconocer en cada inicio por libertad la profundidad que le corresponde. Así pues, dar cuenta de la acción no significa descubrir que con ella el agente satisfizo «a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo» (Hegel 1994: 86), en lugar de su fin particular, sino más bien manifestar su enlace con una *fe* que le dota de raíces y profundidad. Esa fe en el mundo constituye el motor no solo de todo relato histórico, sino de toda existencia, pues conserva lo que aconteció dotándolo de un sentido que únicamente puede surgir de su coexistencia con el resto de acontecimientos que pueblan el mundo[43]. En realidad, el *amor mundi* dibuja una suerte de contrafigura de la historia *more* hegeliano. El siguiente pasaje de la biografía sobre Rahel Varnhagen ilustra magníficamente en qué medida necesitamos para actuar de la co-presencia de los otros, una compañía que en tiempos de decadencia civil puede proporcionar la construcción narrativa:

> Nunca estamos más auténticamente en compañía de otro que cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que queremos decirle. Y podríamos decir nosotros, cuando se le sustrae toda posibilidad de responder y ya no corremos ningún riesgo de ser rechazados (1959/2000a: 45).

Solo en esos momentos la subjetividad humana tiene la impresión de encontrarse a salvo de la opresión suscitada por los prejuicios sociales. La actitud de Rahel revela, llevándolo a sus extremos límites –dejando que la vida llueva sobre ella–, la lógica interna del amor hacia el mundo, conforme a una lectura en clave comunitaria del *volo ut sis* agustiniano. Con todo, la Arendt de *La vida del espíritu* rebatirá a quienes pretenden hacer de la comunicación entre un tú y un yo (Buber), del *philos* (Aristóteles) o del amante *[Geliebter* (Jaspers) el germen de una relación política (1978/2002: 434). En efecto, ninguna de estas relaciones podría sostenerse en ausencia de un mundo compartido, que la subjetividad no está en condiciones de configurar por sí sola.

Las coordenadas de la comunicación íntima entre dos individuos deben ampliarse efectivamente si se quiere hacer justicia a la pluralidad teorizada por Arendt. Por ello, siempre que uno actúa ha de conectar los dos planos heterogéneos mencionados antes, a saber, el inicio singular de cada acción y la integración en una realidad mundana compartida. Ello explica también la dificultad de narrar aquello que se quiere destruir, por ejemplo, el fenómeno del totalitarismo, que consiste en dinamitar ese mismo enlace entre instancias heterogéneas, dado que solo puede narrarse aquello que ha mostrado apego *–caritas*, *agape–* al mundo, aquello que ha querido transformarlo, conservándolo al mismo tiempo. La cartografía del totalitarismo traslada efectivamente al hablante fuera del mundo, por lo que no cabe otro desmontaje de la ideología del terror que la refutación o demostración indirecta, reveladora de que ese dispositivo de eliminación de la condición humana convierte a los sujetos en cuerpos reducidos a reacciones idénticas. Ante este espectáculo no merecía reaccionar con el asombro ante lo inesperado, sino con la consternación ante lo banal, ante la decidida *noluntad* de seres humanos por iniciar acontecimientos que enriquezcan y conserven el mundo. Un hallazgo especialmente deslumbrante de la obra de Arendt es el vínculo entre la decisión de no actuar ni reflexionar acerca de lo que nos rodea y la destrucción de las realidades que compartimos.

De la acción a la institución

Aunque su teoría política haya sido tildada injustamente de «grecomaníaca» y «performativa», ello no debe eclipsar la dedicación de Arendt durante años a pensar la normatividad que corresponde a la construcción institucional. En relación con ello conviene no pasar por alto que nuestra pensadora encuentra en la ley una fórmula de convivencia, que refleja un *sensus communis* compartido más que una frontera que sería ilegítimo transgredir. Así, pues, las leyes han de ser plasmaciones de los principios que ya inspiran la vida colectiva, lo que remite en todo momento a poblaciones articuladas y no a pueblos-masa. En las segundas cabe encontrar el mejor interlocutor de la ideología totalitaria y el terror que esta siembra a su paso. Las primeras son las mejor preparadas para entender la correspondencia entre natalidad y mortalidad como polos de la existencia que introducen una constante en el continuo proceso de cambio, sin controlar por ello la velocidad a la que este se produce. Muestra de ello es que el incremento de las diferencias entre generaciones suponga a juicio de Arendt el síntoma de una aceleración con sombrías consecuencias civilizatorias. En una conferencia sobre la desobediencia civil dictada en el Colegio de Abogados de la ciudad de Nueva York en 1970, Arendt observa que el espacio en que se abre paso la acción requiere siempre de un marco de estabilidad, análogo a lo que la *polis* representó para la Grecia clásica. La evolución histórica de las costumbres y maneras adoptadas por los distintos grupos humanos invita a contemplar la normatividad legal, a pesar de su variedad histórica, como un factor estabilizador insuperable. Esa es la función desempeñada por concepciones legales procedentes de tradiciones culturales heterogéneas, como es el caso del *nomos* griego, de la *lex* romana o de la *torah* judía. Todas ellas pretenden suministrar un referente sólido, que al mismo tiempo posee un alcance territorial limitado, pues «nunca son por entero salvaguardas fiables contra la acción dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera» (Arendt 1958/1988a: 214). Cualquier marco institucional resulta tanto más eficaz cuanto más consciente es, pues, de su impotencia ante la capacidad de la acción y la palabra para modificar de un momento a otro una arquitectura civil. Esta observación de *La condición humana* anuncia el alcance que Arendt concede en la década de los setenta

a la desobediencia civil como pieza reguladora del republicanismo estadounidense.

Conocemos ya las reticencias de Arendt hacia un cosmopolitismo abstracto, que prescinda de combinar normas que afecten primero a espacios más restringidos, articulando posteriormente en una estructura confederada los ordenamientos vigentes en los diferentes pueblos. Cuando tales sistemas de estabilidad limitada funcionan, no hay mejor baluarte frente a la ideología totalitaria, que, en aras de las sedicentes «leyes» de la Historia o la Naturaleza, «mantiene una "legalidad" que puede cambiar de día a día y que afirma su validez para toda la Humanidad» (Arendt 1972/1998b: 86-87). A propósito de la relación que mantiene el orden normativo con la acción, Arendt se muestra escéptica hacia la posibilidad de que sean las leyes las que por ejemplo fuercen un cambio de costumbres. Por el contrario –no olvidemos que abordamos consideraciones derivadas de una reflexión sobre la desobediencia civil–, son acciones extralegales las encargadas de exigir cambios legales que permitan encauzar el diálogo entre normatividad jurídica y mundo de la vida. En este punto Arendt concuerda con observaciones de un pensador hacia el que mantendrá una hostilidad teórica y personal recíproca, como es Theodor W. Adorno. En unas conferencias sobre filosofía moral dictadas de mayo a junio de 1963 este referente de la teoría crítica alertaría de las consecuencias de la «violencia ética» que moldes normativos anticuados producen en una sociedad en constante evolución[44].

La consulta sobre la legitimidad de la guerra de Vietnam en Massachusetts o la mejora de la legislación laboral en Estados Unidos estuvieron asimismo precedidas por protestas civiles, caracterizadas por la desobediencia ante un marco legal que se consideraba injusto. A tenor de lo anterior, Arendt aboga por construir parámetros de convivencia que se encuentren previamente sostenidos sobre maneras de vivir ampliamente consensuadas por los grupos sociales. No entendamos por ello la propuesta de dar cobertura jurídica solo a los deseos de una mayoría. Por el contrario, la intención es proteger también las demandas de las minorías, en cuyas manos el poderoso instrumento de la desobediencia se convierte en un democrático mecanismo de veto. Podríamos preguntarnos qué habría pensado Arendt de leyes como las que permiten el matrimonio igualitario, que concede la posibilidad de contraerlo a personas del mismo sexo. Si tomamos como indicio de una posible respuesta su parecer con respecto a

los matrimonios mixtos –entre alemanes y judíos en la Alemania nazi, como fue el caso de Jaspers y su esposa, pero también del mismo Blücher y Arendt, o entre personas de raza blanca y negra en los Estados Unidos–, podemos aventurar que vería en aquel una ampliación del orden jurídico llamada a proteger la potestad del individuo para elegir libremente, al margen de prejuicios culturales, a las personas que ama frente al resto. Con ello, se enfoca la función crucial que desempeña en la reflexión política de Arendt la resistencia del sujeto frente a la imposición de costumbres sociales, por muy ampliamente extendidas que estas se encuentren en un momento dado[45]. La articulación entre espacio privado y esfera pública debe generar, por tanto, zonas en que los sujetos han de poder elegir libremente sus afectos contraviniendo hábitos que han conformado tradición. Cuando las leyes se sitúan del lado de una tradición hegemónica, marginando a las minorías, ponen la semilla del mal en el mundo, segando el respeto de la convivencia entre diferentes.

---

[1]. Sobre la deuda que Arendt mantiene con las fuentes griegas de la experiencia política, remito especialmente a los trabajos de Straehle (2018: 81-98) y de Basili (2020: 57-65).

[2]. Véanse de Judith Shklar los escritos «Hannah Arendt's Triumph», *The New Republic* 27 (1975): 8-10, y «Hannah Arendt as a Pariah», *Partisan Review* 50/1 (1983): 64-77.

[3]. Véase Eric Voegelin, «The Origins of Totalitarianism», *Review of Politics* 15/1 (1953): 68-76.

[4]. Véase Eric J. Hobsbawm, «On Revolution by Hannah Arendt», *History and Theory* 4/2 (1965): 252-258.

[5]. Me refiero especialmente al debate que Arendt mantuvo en 1972 con reconocidos profesores de filosofía y ciencias sociales como Hans Morganthau, C. B. Macpherson, Albrecht Wellmer, Richard Bernstein y Hans Jonas, recogido en Arendt (1995a: 153-154).

[6]. En una carta dirigida a la revista *Merkur*, que a finales de 1964 había propuesto a Arendt discutir con Enzensberger sobre el libro del último *Política y crimen [Politik und Verbrechen]* (Suhrkamp, 1964), la primera apuntaba que la ignorancia que Alemania y otras naciones mostraban hacia la tradición política norteamericana «solo puede curarse mediante la visita, no mediante la lectura» (Arendt 2018a: 309).

[7]. Véase especialmente un ensayo como *La Mésentente. Politique e Philosophie*, París, Galilée, 1995, publicado en castellano como *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. cast. de Horacio Pons,

Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

[8]. El lector interesado en la difícil convivencia de la acción con lo que Arendt llamaba la «cuestión social» podrá acudir con provecho al ensayo de Carmona Hurtado (2018). Este investigador ha desplegado una lectura de los problemas que Arendt encuentra en el planteamiento de la cuestión social especialmente sugerente en el ámbito de la recepción contemporánea de la obra arendtiana, recordando que la adscripción de ciertas demandas (salud, vivienda, educación) al ámbito de lo social puede constituir en realidad, en lugar de un avance civil, una merma con respecto a la necesaria apertura del marco de intervención política accesible a la entera ciudadanía.

[9]. En la semblanza dedicada a Hermann Broch en *Hombres en tiempos de oscuridad,* Arendt vuelve sobre esta idea (1968/2001b: 134-135).

[10]. Las fuentes historiográficas de Arendt para acceder al mundo griego no son, qué duda cabe, las mejores. El uso de la obra de Louis Gernet sobre los fundamentos arcaicos del derecho griego —*Droit et société dans la Grèce ancienne,* París, 1955– o del ensayo de Fustel de Coulanges *La ciudad antigua* (1864) –trad. cast. de Carlos A. Martín, Barcelona, Iberia, 1983– dibuja un retrato un tanto idealizado y anticuado de la Grecia clásica, que, como en el caso de Roma, tiende a no reconocer la cara oscura de las prácticas imperialistas de ambos modelos del poder entendido como dominio de otros pueblos. Sobre el uso de las fuentes griegas que cultivaron otros pensadores del siglo XX, podrá consultarse con seguro provecho el ensayo de José Luis Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico,* Madrid, Akal, 2019.

[11]. Young-Bruehl (1982: 116-117) ofrece un completo balance del círculo de amistades y conocidos de Arendt y su primer marido, Günther Stern, durante su exilio parisino.

[12]. Antonia Grunenberg recoge este dato en *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe,* Múnich, Piper, 2006, p. 212.

[13]. Sobre el peso que la corriente existencialista francesa tiene en la lectura de Hegel, cuyo sutil rastro cabe reconocer en la obra de Arendt, véase Urabayen (2009: 70).

[14]. En la digitalización de los libros de la biblioteca personal de Arendt, compuesta por unos 4.000 volúmenes, realizada por el Bard College se encuentra una edición inglesa de la *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexandre Kojève, editada por Allan Bloom en 1969 para Basic Books. Los subrayados y comentarios de Arendt al volumen están accesibles en el enlace: http://library.bard.edu/search/c?SEARCH=B2929+.K613.

[15]. Kojève, «Introducción al curso 1937/38», en *idem, Introducción a la lectura de Hegel,* trad. cast. de Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2013, p. 215.

[16]. En la correspondencia con Heidegger hay rastro del interés de Arendt por la lectura de Hegel de Kojève. El primero afirmará en carta del 29 de septiembre de 1967 que Kojève se había aproximado a *Ser y tiempo* solo en clave antropológica (Arendt/Heidegger 1998/2000b: 160).

[17]. Es significativo que en una carta que Arendt dirige el 1 de mayo de 1969 a uno de sus mejores estudiantes en la etapa de Chicago –William O'Grady– se refiera a Kojève como un pensador que consideraba que la filosofía había llegado a su fin con Hegel, de manera que rehuyó convertirse en profesor de filosofía y deploró las constricciones de la academia. La carta se encuentra en el legado de Arendt custodiado en la Biblioteca del Congreso de Washington. Véase sobre esta referencia Young-Bruehl (1982: 527).

[18]. Véase Taminiaux, «¿"Performatividad" y "grecomanía"?», en VV. AA. (2001: 71-84). Cfr. Straehle (2018: 81-98).

[19]. Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* trad. cast. de A. Guzmán Guerra, Madrid, Alianza Editorial, 2014, II, 41.4, y II, 40.4; cfr. II, 62.2. Recomiendo como interpretación de estos pasajes del historiador griego clásico el trabajo de R. Brague, «Le monde libre», recogido en *Introduction au monde grec* París, Les Éditions de la Transparence, 2005, pp. 35-68.

[20]. Véase Tucídides, *Historia,* II, 40.4-5.

[21]. Véase Tucídides, *Historia,* I, 70.4.

[22]. Aristóteles, *Metafísica,* VII 13, 1039 a6-7, trad. cast. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2011.

[23]. Véase Bertolt Brecht, «Choral vom Manne Baal», en *idem, Gesammelte Gedichte,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. I, 1981, pp. 249-250: «Cuando en el blanco seno materno Baal creció / el cielo era muy grande, pálido y silencioso, / joven, desnudo y sumamente misterioso, / como lo amaba Baal, cuando Baal llegó. / […] Cuando en el oscuro seno de la tierra se pudría Baal, / el cielo era aún muy grande, pálido y silencioso, /joven desnudo y tremendamente misterioso, /como lo amaba Baal en tiempos, cuando existía Baal». Sobre la relación entre contingencia y circularidad, en Arendt, véase François Collin, «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», en Birulés (2000: 87-88). Arendt retomó el sentido de estos versos de Brecht en el discurso que pronunció durante la jornada de homenaje a Jaspers celebrada a la muerte de este el 4 de marzo de 1969 en la Universidad de Basilea: «No sabemos lo que ocurre cuando un ser humano muere. Solo sabemos que nos ha abandonado. Nos dirigimos a las obras, aunque sabemos que las obras no nos ayudan. Ellas son lo que quien muere deja al mundo, que estaba allí antes de que llegara y permanecerá cuando aquel lo abandone. Lo que sea de ellas depende del curso del mundo. Pero el simple hecho de que estos libros fueron una vida vivida no se incorpora inmediatamente al mundo y queda expuesto al olvido» (Arendt/Jaspers 1985: 720).

[24]. Un lector habitual de Arendt, como es Giorgio Agamben, ha propuesto definir aquello a lo que nos referimos con la expresión «modo de ser» o estilo como una huida del origen impersonal que representa el genio o espíritu custodio. Véase Giorgio Agamben, *Genius,* Roma, Nottetempo, 2004, pp. 18-19.

[25]. En la correspondencia con Jaspers en septiembre de 1949 Arendt expresa su indisposición hacia el célebre experimento al que Spinoza sometía a las moscas, que depositaba en una tela de araña en la que quedaban atrapadas, al considerarlo la producción artificiosa de un microcosmos sobre el que el sujeto mantiene en todo momento el control (Arendt/Jaspers 1985: 176-177).

[26]. Sobre la dialéctica procedente de las ilusiones que a juicio de Arendt el discurso de los derechos humanos introduce en la reflexión y acción política, me permito remitir a mi trabajo (Sánchez Madrid 2013).

[27]. Véase sobre esta cuestión Seyla Benhabib, «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought», en R. Beiner/J. Nedelsky (eds.), *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham/Boulder/Nueva York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 190-191.

[28]. Son especialmente relevantes los pasajes siguientes del libro Γ de la *EN:* «Se obra voluntariamente porque el principio *[arche]* del movimiento de los miembros instrumentales […] está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no» (1110 a15-17); «lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo, conociendo este las circunstancias concretas de la acción» (1111 a22-24) y «deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable» (1112 a30-31). Cito la *Ética Nicomáquea* por la edición de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.

[29]. Véase al respecto el trabajo de Bernstein, «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en Birulés (2000: 235-257).

[30]. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. cast. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2012 *(GMS,* AA 04: 404); véase Arendt (2003/2007b: 119-122). Zygmunt Bauman se ha ocupado de analizar el «estado de intermediario» y la «responsabilidad flotante», tan habituales en las declaraciones de los colaboradores del Holocausto, como renuncia y sacrificio de la autonomía práctica en *Modernidad y Holocausto,* trad. cast. de Ana Mendoza, Toledo, Sequitur, 1997, pp. 210-213 y 271-288.

[31]. Arendt cita con frecuencia esta conocida frase de David Rousset, contenida en *L'universe concentrationnaire* (1946) –traducida al castellano por Michel Mújica, Barcelona, Anthropos, 2004–, obra a la que dedica páginas relevantes de la última parte de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 1951/2006a: 592-613). Allí Arendt rebate el parecer que George Bataille expresa en la reseña que redactó sobre el informe de Rousset para la revista *Critique* en 1948, donde estima «superficial detenerse en los horrores». Precisamente arrojar luz sobre esa pavorosa cotidianidad debía formar parte de un análisis cabal de lo ocurrido.

[32]. Véanse las cartas de Arendt a Jaspers del 17 de agosto y del 17 de diciembre de 1946 (Arendt/Jaspers 1985: 90-93 y 105-106). S. Weil, «Álgebra», en *idem, La gravedad y la gracia,* trad. cast. de Andrés Ortega, Madrid, Trotta, 2001, p. 185: «Dado que el pensamiento colectivo no puede existir como tal pensamiento, pasa a las cosas (signos, máquinas…). De ahí la paradoja: es la cosa la que piensa y el hombre quien queda reducido al estado de cosa».

[33]. Véase Arendt (1994/2005b: 485).

[34]. Véanse los trabajos de Seyla Benhabib, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research,* vol. 57/1 (1990: 172-173), y Annabel Herzog, «Illuminating inheritance. Benjamin's influence on Arendt's political storytelling», *Philosophy and Social*

Criticism, vol. 26/5 (2000), pp. 1-27. Cfr. también la interesante monografía que Noelia Bueno (2017) ha dedicado al eje de lo narrativo en la comprensión de la identidad personal que Arendt defiende.

[35]. Aristóteles *Poét.*, 1448 b12-17, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970, p. 136.

[36]. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, trad. cast. de Agustín Neira, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001, p. 60, y *Tiempo y narración*, vol. I, trad. cast. de Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 2004, p. 56.

[37]. Véase Aristóteles, *Poét.*, 10, 1452 a18-21, ed. cit., p. 163.

[38]. La obra de María Zambrano representa un titánico esfuerzo para delinear una «versión poética» de la verdad, de suerte que, si el filósofo busca porque se siente incompleto, el poeta «nada en la abundancia, en el exceso» (María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE, 1996, pp. 63-64), pues todo lo que existe merece para el poeta su momento de eternidad. Sobre los puntos de contacto entre Arendt y Zambrano, recomiendo la tesis doctoral inédita de Olga Amarís, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y María Zambrano*, defendida en 2019 en la Universidad de Múnich, en cotutela con la Universidad Complutense de Madrid, de próxima publicación en Herder.

[39]. Véase Aristóteles, *Poét.*, 24, 1460 a27, ed. cit., p. 223.

[40]. No han faltado críticas a la simpatía con que Arendt se ocupa de la potencia del relato para volver inteligible la acción. Véase sobre esta cuestión el artículo de E. Young-Bruehl, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research* 44/1 (1977): 183-190.

[41]. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1994 (5.ª reimpr.), pp. 85-86.

[42]. Campillo (2019: 54-60) ofrece, en las antípodas del libelo de Faye (2019), una reconstrucción muy atendible y sopesada de las razones que condujeron a Arendt a renunciar a titular su ensayo *Vita activa* con el originario *Amor Mundi*. Este título lo había anunciado Arendt a Jaspers en una carta del 6 de agosto de 1955 (Arendt/Jaspers 1985: 301). La propuesta de Campillo se basa en una lectura atenta de las fuentes, especialmente del titulado en la edición castellana *Diario filosófico* una denominación no exenta de polémica, si se atiende al *Denktagebuch* –«diario de pensamientos»– del original alemán.

[43]. Véase Arendt (2002/2006c: 475-476): «La historia nunca tiene que habérselas con hombres que actúan; más bien, aborda siempre el modelo que surge a través de las acciones de muchos, que se abren, se enfrentan y pasan de largo ante los otros. […] El mundo está hecho en forma tal que de todo estar lo uno junto a lo otro y de todo ser simultáneamente brota sentido».

[44]. Véase Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.

[45]. En la *Laudatio* a Jaspers, Arendt sostiene que Jaspers y su esposa judía, Gertrud, probaron que dos personas de origen distinto podían «crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio» (Arendt

1968/2001b: 86). Añade que para Jaspers este matrimonio no se limitó a ser un «asunto privado», dado que convirtió en quehacer central de su pensamiento la creación de un espacio en que la *humanitas* de cualquiera pudiera desarrollarse. Véase también el hermoso comentario de este pasaje de Arendt en Campillo (2019: 50-51).

3. Lessing vs. Platón: las lecciones de la *philia* frente a la decepción de la masa

A nadie producirá sorpresa si sostenemos que la filosofía política occidental ha favorecido construcciones políticas orientadas desde una noción de verdad presuntamente única e indiscutible. Lo que indispone a Arendt con respecto a esta línea de pensamiento es el presupuesto de que, a fuer de meditarlo, en algún momento la pluralidad humana dará con la clave teórica capaz de dictar cómo deban comportarse correctamente los sujetos para alcanzar fines y objetivos que se estiman necesarios colectivamente. Ejemplos de ello son obras como *Politeia* de Platón, *Leviatán* de Hobbes o *El contrato social* de Rousseau. En todas estas propuestas se construye primero una ciudad o un Estado ideales, de manera que la vida pública ciudadana quede anclada sobre bases suficientemente firmes. Pero, si nuestra acción es impredecible antes de surgir, como parece ser el caso en Arendt, resultaría inconsistente pretender ajustarla a moldes *a priori,* que únicamente pueden dejar tranquilos a espíritus dogmáticos, tendentes a confundir las razones de la teoría y las de la acción. La Modernidad filosófica se habría situado, así, a juicio de Arendt, del lado del «corazón sin temblor de la desnuda verdad», que habría hecho su entrada de honor en el pensamiento filosófico de la mano de Parménides, oscureciendo así las vías de acceso a las múltiples perspectivas que se dan cita allí donde existe la pluralidad humana. Qué duda cabe que un aspecto central del pensamiento de Arendt es la atención a la relación entre política y verdad. Su reflexión está en buena parte determinada por la evidencia de que una noción monolítica de la verdad tiene un poder destructivo sobre la esfera pública comparable al de la mentira. En ambos casos, un principio determinante pretende restringir la libertad de la acción, encerrándola en los límites de una visión única de la realidad. Como señalábamos antes, Arendt aleja su noción de acción de toda deuda con principios o fundamentos de los que la vida política habría de seguirse casi como un corolario. Por el contrario, los elementos que confieren densidad ontológica a la acción son la ilimitación, la imprevisibilidad y la contingencia, de la misma manera que la pluralidad de perspectivas y opiniones entre los seres humanos teje la amistad que Lessing introdujo en la historia del pensamiento político como

un auténtico tesoro civil. El tránsito por un autor que se encuentra a medio camino entre la filosofía y la literatura se revela así crucial para entender la práctica arendtiana del pensamiento y para culminar una moción al platonismo necesaria para garantizar que los asuntos humanos no quedaran atenazados por el rigor de una dialéctica conceptual carente de principio de realidad. Con ello, Arendt termina también de ajustar cuentas con la inepcia para pensar cabalmente el mundo que encontró en la universidad alemana previa al ascenso del nazismo.

El impacto político de la escritura de Lessing

El discurso pronunciado por Arendt en 1959, con ocasión de la concesión del Premio Lessing en la ciudad libre y hanseática de Hamburgo, constituye una de las plasmaciones más claras de lo necesario que resulta a su entender que la vida política escape a las trampas del dogmatismo y a la pretensión de una vía única de acceso a la verdad. El «símil de los tres anillos», recogido en *Natán el sabio,* y la destitución de la autenticidad concedida a uno de ellos permiten poner las bases de una convivencia civil traicionada por el Estado-nación europeo. Frente a la desprotección en que este marco estatal dejó a los judíos y otras minorías étnicas presentes en el corazón de Europa, Arendt preconizará un modelo federal que se compadece con su percepción de la deliberación política como un espacio de encuentro libre con el otro y de transformación de las ideas propias. Ese encuentro impone asimismo sus propias condiciones materiales. En efecto, Arendt manifestará toda su vida un hondo agradecimiento por la invención técnica de las mesas, que permiten discutir a quienes se sientan alrededor de ellas, solo comparable al espanto que le producía el recurso a la televisión para hacer las veces de este artefacto[1]. El relato de Lessing describe por boca del sabio judío Natán, preguntado capciosamente por el musulmán Saladino, la decisión tomada por un anciano rey, amante de sus tres hijos por igual, de destruir el anillo original que solo podría heredar el primogénito, con el fin de disolver de antemano toda lucha por la hegemonía entre ellos. La expectativa que late en el relato de Lessing es la siguiente: una vez suprimido el original codiciado, las energías de los vástagos se dirigirán a garantizar la pacífica convivencia entre los reinos que todos recibirán en

igualdad de condiciones de su padre. La lección extraída por Arendt de esta pieza esencial de la tradición literaria ilustrada alemana confirma que la *philia,* un motor civil en la Grecia clásica, vuelve humanos espacios que con anterioridad se encontraban expuestos a la violencia[2]. Emerge así un sólido lazo entre seres humanos como el mejor antídoto frente a los excesos cometidos por los políticos y politólogos profesionales, más preocupados por la imposición de pautas rígidas de acción o por la disolución de esta en aras de ciegos automatismos que por el cultivo de la libertad.

La atención que Arendt dirige a los pueblos parias reconoce en estos una vivencia ambivalente del cálido apego que los seres humanos pueden llegar a sentir en «tiempos de oscuridad», lo que representa una excelente oportunidad para subrayar la distancia que separa a la experiencia griega de la amistad –la *philia*–, que cuenta con una clara dimensión política, de divisas como la *fraternité* de la Revolución francesa. Al parecer de Arendt, la última carece de la capacidad para construir por sí misma un mundo compartido. El mencionado discurso de agradecimiento por la concesión del Premio Lessing contiene algunos de los textos más esclarecedores al respecto. Arendt encuentra en este autor, el entrañable amigo del judío alemán Moses Mendelssohn, el rapsoda más perspicaz de la rehabilitación de una noción de amistad capaz de activar el ánimo político de las minorías castigadas por la exclusión civil. En efecto, los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados experimentan una carencia de mundo tan radical que la compañía de quienes se encuentran en su misma situación se convierte en un consuelo vital de excepcional importancia para ellos. En estos casos, la tribulación de los perseguidos parece fundirlos en una misma figura, de la que se evacuan, sin embargo, todas las mediaciones que conforman el mundo común. Esta experiencia de la pérdida de comunidad civil permite entender que «una vitalidad y […] una alegría por el simple hecho de estar vivo» (Arendt 1968/2001b: 24) predispusieran a Rahel Levi a abrazar una suerte de *amor fati,* propio de quien decide poner buena cara a lo que la existencia le depare. Pero Arendt, implacable en las consecuencias de sus análisis, no tardará en recordar que la intensidad de esa atmósfera «también se debe al hecho de que los parias de este mundo disfruten del gran privilegio de no soportar la carga de cuidar del mundo» *(ibid.).* Cuando este se retira, solo queda contar con la «naturaleza humana» como calidez recompensadora de tal pérdida. Pero con ella se consigue poco más que un

momentáneo asidero en medio de la oscuridad circundante. Su impotencia es no ofrecer al sujeto visibilidad en el espacio que compartimos con otros.

Evitar la compasión, politizar la convivencia

Como ya señalamos en el capítulo 1, Arendt pone sobre aviso del precio que la emancipación política supondría para el pueblo judío. A su juicio, la cultura judía desaparecía como un sueño al día siguiente de la fundación de un Estado hebreo: «La humanidad de los insultados y heridos hasta ahora nunca ha sobrevivido la hora de su liberación por más de un minuto. Esto no quiere decir que sea insignificante, pues de hecho hace que el insulto y la herida sean soportables; pero sí significa que en términos políticos es absolutamente irrelevante» (Arendt 1968/2001b: 27). Pero la cuestión más enjundiosa que este pronóstico plantea estriba en que lo que en el caso del pueblo judío resultó ser una reacción natural al rechazo que la sociedad en torno a ellos les deparaba los revolucionarios franceses apostaron por convertirlo en vano en principio político. Los *malhereux* del agitado siglo XIX y los *misérables* de la literatura de Victor Hugo no representaban una nueva clase política a ojos de Arendt. ¿No hay lugar para la justicia social en su reflexión sobre lo público? En una anotación de su *Diario de pensamientos* (Cuaderno I [10], julio de 1950) (Arendt 2002/2006c: 11-12), Arendt recupera una declaración del político francés Georges Clemenceau, en clara alusión al *affaire* Dreyfus, que reza: «el asunto de uno es asunto de todos» *[l'Affaire d'un seul est l'affaire de tous]*. Pero debe tenerse en cuenta que el referente aquí es la justicia pública, no el esfuerzo para rebajar los desequilibrios económicos del cuerpo social (Arendt 2002/2006c: 11-12)[3].

La *compasión* tampoco podía entenderse como una pasión política, pues difícilmente podrían sentirla propiamente quienes no forman parte del pueblo o de la población paria. La presunta naturaleza irresistible de esta emoción despierta todas las alarmas en Arendt, que se declara seguidora del punto de vista adoptado al respecto por pensadores clásicos como Cicerón o Séneca, por cuanto ambos denunciaron la incapacidad del sentimiento para alumbrar el orden de mediaciones que habilita la *vita activa*. Para legitimar su lectura, claramente contraria a la relevancia de la compasión en la

filosofía moral contemporánea, Arendt trae a colación pasajes de las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón, donde se apunta a la homogeneidad estructural entre la compasión y la envidia, en cuanto reacciones naturales a la desdicha o la fortuna de otros. No se menciona en el texto dedicado a la figura intelectual de Lessing a autores como Aristóteles, que hace de *eleos*, junto con *phobos*, la emoción depurada por antonomasia en la puesta en escena trágica. Tampoco avanza Arendt en este punto por caminos próximos a los que llevarán a su amigo Walter Benjamin a dedicar sesudas meditaciones en *El narrador* (1933) a la motivación enigmática que en un célebre pasaje de *Historias* de Herodoto suscita el llanto del faraón Psaménito ante el espectáculo de un miembro de su séquito reducido a la esclavitud. Los problemas que comporta la compasión como emoción política obedecen a que escamotea la traducción de las diferencias humanas en estructuras políticas. La comunicación que ese sentimiento favorece responde más a una suerte de desahogo personal, en el que es la propia vida la que se abre paso, que a la transformación de esta en contenidos políticos.

En *Sobre la revolución* (1963) Arendt ofrece ulteriores detalles acerca de la peligrosidad de fundar la comunidad política en los sentimientos celebrados por filósofos como Jean-Jacques Rousseau y enarbolados en su ideario por teóricos revolucionarios como Maximilien Robespierre. Con ello se perpetra lo que a sus ojos aparece como una perversión de la política. Si esta está llamada a vehicular los diferentes intereses de una población, la virtud revolucionaria parte de la convicción de que «el valor de una política debe ser medido por el grado en que se opone a todos los intereses particulares» (Arendt 1963/1988: 80). Difícilmente podría admitir Arendt una cláusula semejante, toda vez que un sujeto obligado a ir en contra de sus intereses y voluntad no sería ya un sujeto político, sino en el mejor de los casos un creyente, cuya fe responde a leyes que se substraen a la visibilidad pública. Si la relación natural entre los seres humanos invita a expresarse en los términos de compasión y envidia, la vida política introduce distancias entre aquellos y ayuda a que diferentes intereses se articulen y convivan. La resonancia de un liberalismo regulado por firmes convicciones republicanas toma forma a la luz de estas consideraciones. En la obra mencionada Arendt levanta acta de que

> la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que

> sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y violenta, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia (Arendt 1963/1988: 87-88).

En cuanto uno más de los sentimientos, la compasión linda con el silencio, a pesar de que en momentos concretos pueda dar la impresión de que, como la imaginación, permite salir de las estrecheces en que nos encierra nuestro yo.

La concepción del poder proyectada por este sentimiento disuelve precisamente todo el orden de mediaciones discursivas que garantizan la conservación de la pluralidad de situaciones, perspectivas y pareceres de los sujetos. Si la compasión genera alguna noción propia de poder, esto solo podrá recordar a aquel que Benjamin identificara con la violencia divina –«letal e incruenta»– en la última parte de su ensayo *Crítica de la violencia*. En ella los gestos y las expresiones del rostro resultan más elocuentes que las palabras. Es esa una forma de violencia de la que la literatura de Kafka levantará asimismo un acta detallada. Nos encontramos ante una instancia frente a la que nada pueden las leyes, porque, como ocurriría en la dictadura de la virtud declarada por Robespierre, mostrarse desafecto con respecto a la compasión equivaldría a caer en el vicio y convertirse en enemigo político. Arendt ilustra la impotencia de la compasión para fundar un espacio político de la mano de la narración de Herman Melville –*Billy Budd*–, de la que extrae la enseñanza de que las leyes siempre tienen como interlocutores a seres humanos, no a ángeles o demonios. La maldad puede revelarse, como recordábamos antes, tan ruinosa para las «instituciones duraderas» como la «inocencia absoluta». Por ello, la conducta del inocente Billy Budd, una suerte de remedo contemporáneo de la figura de Cristo, no encuentra su lugar en el barco gobernado por el capitán Vere, al que la legalidad permite firmar la condena de un sujeto que actúa como lo haría un ángel de Dios.

Frente a la cara oscura de la compasión, la *piedad* devuelve una imagen más elocuente, pero sigue exigiendo la adhesión del sujeto a la causa de los desgraciados frente a los afortunados en el medio social. Para salir de este *cul-de-sac*, Arendt propone explorar las posibilidades políticas de la *solidaridad*, que participa en mayor medida de la razón y por ello puede extender la disposición de los individuos para ayudar al necesitado, con independencia de su posición social. La dimensión abstracta de la solidaridad le permite operar como principio inspirador de acciones, capaz de encajar en los cauces de las formas políticas teorizadas por el barón de

Montesquieu, defensor a diferencia de Robespierre de poner límites a la virtud. Pasiones y emociones resultan siempre peligrosas en general para Arendt, debido a su pertenencia al ámbito del corazón, que busca la oscuridad y se substrae en consecuencia a la luz pública. Por ello, la manifestación forzada de las razones cordiales solo logrará malversarlas, al transformarlas en meras apariencias desprovistas de profundidad. La combinación de la conciencia socrática con la invitación de Maquiavelo a la práctica de la hipocresía permite a Arendt distinguir entre lo que se *es* y lo que *aparece* en el mundo. Esta inhabitual alianza entre dos figuras muy alejadas en el espacio de la historia del pensamiento –Sócrates y Maquiavelo– permite sostener que quien se muestra ante el mundo «bajo el disfraz de la virtud, no es un hipócrita y no corrompe el mundo», siempre que las virtudes de que haya hecho gala hayan permitido mejorar el espacio público, mientras que sus vicios no podrán sustraerse a la mirada omnipresente de la divinidad (Arendt 1963/1988: 104).

Este análisis de la compasión, así como de la piedad y la solidaridad, está atravesado por la vehemencia que Arendt suele imprimir a sus diagnósticos. Resulta difícil no pensar en los trabajos de Martha Nussbaum[4] sobre el valor político de las emociones como una propuesta capaz de complementar y discutir muchas de las conclusiones de Arendt. El análisis de esta podría haberse visto beneficiado también entrando en diálogo con un pensador tan ligado a la tradición fenomenológica en la que se formó nuestra autora en la universidad alemana[5] como Max Scheler[6]. De un modo cercano al planteamiento de Arendt, Scheler no confía en el contagio afectivo para favorecer el establecimiento de vínculos comunitarios fiables, que sin embargo el segundo atribuye a la simpatía. Las razones de Arendt para poner sobre aviso con respecto a la compasión, tan celebrada por los líderes revolucionarios franceses, abundan en la incapacidad de este afecto para generar distancia entre los seres humanos y comunicar a otros aquello que nos interesa. Todo ello revelaba la impotencia de este sentimiento para transformar el mundo que habitamos. Cuando interviene en el espacio público, la compasión prescinde de la deliberación, negociación y establecimiento de compromisos entre sujetos plurales, para conceder al sujeto sufriente la voz dominante. Frente a la inmediatez invasiva de la compasión y a su conexión con la dinámica social forzada por el terror revolucionario, Arendt encuentra en cambio –como decíamos antes– margen para que la solidaridad actúe como un principio

inspirador de la acción colectiva, toda vez que esta se encuentra basada en una comunidad de intereses e ideas que sobrepuja las limitaciones perceptivas de la piedad. Muy lejos de esta perspectiva quedaban «el océano de la miseria y los sentimientos oceánicos que de ella emergen […], que unidos anegaron los fundamentos de la libertad» (Arendt 1963/1988: 95)[7].

La etimología latina y griega del término *persona* confirma especialmente la impotencia política de las emociones, al recordar que, en ausencia de una identidad jurídica consistente, ningún ser humano podría mostrarse ante otros ni estar a salvo de las agresiones ajenas. Podemos recordar aquí el análisis que Arendt dedicó al malestar existencial de los refugiados judíos alemanes, sabedores de que los «trajes» culturales de los que debían revestirse –y en los que la lengua ocupaba una posición central– no se ajustaban a ellos. Como advierte en la entrevista que le hizo Günther Gaus, «hay una diferencia abismal entre tu lengua materna y todas las demás» (Arendt 1968/2001b: 29), de suerte que la sustitución de una identidad cultural por otra no resultaba una tarea sencilla. En la célebre carta que Arendt remitió a Scholem en julio de 1963 en respuesta a las críticas lanzadas por este al libro sobre Eichmann aparece una referencia reveladora de los errores que a juicio de Arendt había cometido el sionismo de Ben Gurion, al reprochar por ejemplo a alguien con el probado compromiso de Kurt Blumenfeld no haber adoptado un nombre hebreo al establecerse en Israel (Arendt 2007/2005c: 144). Ben Gurion mostraba con ello ser víctima de las ilusiones de los revolucionarios franceses, convencidos de que la facticidad diversa que caracteriza a los seres humanos podía reconstruirse potestativamente. En aras de la emancipación de la «naturaleza», que siempre se había mantenido latente bajo los múltiples ropajes elegidos por el sujeto para aparecer en público, «los hombres de la Revolución francesa», como los califica Arendt –lamentablemente no repara en ningún momento en figuras como Olimpia de Gouges y en otras figuras femeninas de *la ilustración olvidada*[8]–, malograron lo que había comenzado como una reivindicación política del Tercer Estado. Teniendo en cuenta las consecuencias que la pérdida de los vínculos culturales suponían para el individuo, era de esperar que desprenderse de la «máscara protectora de una personalidad legal» dejara inerme al ser humano, quedando reducido este a mero despojo.

Lejos de animar a hacer de la compasión un motor de realidades políticas, cuyos efectos nocivos manifiesta el Terror revolucionario, Arendt repara en la dimensión politizadora resultante del hecho de que un alemán y un judío hubiesen podido trabar amistad en medio de la Alemania nazi. Esa era la enseñanza que entregaba la pieza teatral de Lessing –*Natán el sabio*–, a la que Arendt denomina acertadamente «el drama clásico de la amistad». En ella se mostraba cómo la conducta de los seres humanos puede quebrar con éxito marcos normativos dogmáticos que parecían indestructibles, exponiendo el poder transformador de la acción. La lección política de la amistad mostraba una vía privilegiada para que el trato entre los seres humanos no quedara recluido en la interioridad de lo doméstico, al redirigirlo hacia el mundo circundante. Resulta así elocuente de la distancia que nos separa de Grecia el hecho de que para los griegos la amistad –la *philia*– supusiese compartir palabras y discursos centrados en desplegar los puntos de vista que los amigos tienen del mismo mundo. De esa manera, lo biológico logra metamorfosearse en humano y quienes insisten en la misantropía lo hacen por la altanería que les conduce a no encontrar a ningún interlocutor a su altura. El paso que va de la *philantropia* griega a la *humanitas* romana es relevante para Arendt, dado que el término latino amplía el espacio cubierto por el griego, al conectar a seres humanos de orígenes étnicos muy diversos y no quedar circunscrita a un espacio nacional. El imprescindible valor que la amistad como compañía existencial tuvo para nuestra autora puede calibrarse a la luz de las palabras que escribió a Heinrich Blücher en diciembre de 1949: «Una vez que trabo amistad con alguien, como es bien sabido, no hay nada más que hacer» (Arendt/Blücher 1999: 188).

La verdad diseminada contra la soledad totalitaria

Adoptar la opinión como divisa y dejar la verdad en manos de Dios, como declara Lessing en una famosa sentencia de *Eine Duplik:* «Cada cual diga lo que considera verdad, / ¡y la verdad misma quede encomendada a Dios!», es una marca de progreso civilizatorio para Arendt. Nadie resulta tan peligroso para la convivencia en la Tierra como quien pretende someter el pensamiento de los demás a su propio contexto mental. La condición

humana ofrece poderosos motivos para dar por bueno el sacrificio de la verdad, pese a todas las promesas de perfección que esta pueda traer consigo. Entre ellos, se encuentra la supervivencia de un mundo habitable para la humanidad. Arendt comparte con Lessing la complacencia sentida ante el hecho de que la verdad no se mantiene incólume tras el contacto con los seres humanos: «la verdad, tan pronto como queda expresada, se transforma de inmediato en una opinión entre muchas, se la discute, se la reformula y se la reduce a un tema de discurso entre otros» (Arendt 1968/2001b: 38). El rostro cambiante de la verdad, celebrado también por Kafka, no sería más que la contracara de una multiplicidad que ningún ideal teórico estaría en condiciones de detener. Como corolario de este argumento, lo decisivo en política no consiste en «tener razón» ni en el olvido de toda diferencia en nombre de una fraternidad impuesta, sino en contar con la habilidad necesaria para negociar sin tregua entre puntos de vista diferentes e integrar demandas heterogéneas en un mismo entramado de acuerdos. Para ello, la polémica amada por Lessing resultaba la mejor pedagogía, pues gracias a ella los seres humanos aprenderían a humanizar la verdad y a comprender sus diferencias.

Si componer un tejido con las diferentes opiniones que los seres humanos albergan constituye la principal tarea de la *vita activa,* podrán calibrarse las discrepancias que Arendt muestra con la filosofía política clásica, que desde Platón acostumbra condenar a la *doxa,* denostada como la fuente de toda ilusión en los asuntos públicos[9]. Ahora bien, asumir la opinión como criterio orientador en la discusión política no equivale a su juicio a lanzarse al abismo del relativismo, para el que todos los puntos de vista valen igual. Si ese fuera el caso, lo mismo daría que las opiniones nos ayuden en algo a enriquecer nuestra visión de la realidad circundante o que correspondan a un cúmulo de *fake news* o *bullshits,* como las calificaría Harry Frankfurt[10]. Arendt conocía demasiado bien el funcionamiento de la maquinaria ideológica totalitaria como para dejar de advertir procesos análogos de corrosión civil en la falta de confianza en los hechos que la sociedad de consumo empezaba a experimentar tras la crisis cultural representada por Mayo del 68. Sin respetar la recepción múltiple de lo fáctico no habría esfera pública ni ley de la Tierra. En el ensayo «Verdad y política», Arendt se detiene en la exigencia de instituir como valor compartido el respeto a la verdad factual: «La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en

discusión los hechos mismos» (Arendt 1968/1996a: 250). Por ello, la pluralidad de opiniones que siguen a los hechos precisa de un cuidado especial, que invita a levantar lindes discursivas que fortalezcan su autoridad. Pero ¿cómo conseguir que los seres humanos no se desentiendan de su responsabilidad hacia los hechos? La respuesta de Arendt remite a la cultura civil y su capacidad para impedir la aparición de una disposición filistea hacia los territorios del gusto, ese ámbito en que la humanidad celebra el hecho de habitar el mundo. Ciertamente, la esperanza de que la robustez de la república estadounidense evitara finalmente que la fábrica de mentiras y sus responsables culminaran su trabajo puede resonar hoy en día en nuestros oídos como un desiderátum un tanto ingenuo, a la luz de la deriva que ese entramado político adopta en el contexto neoliberal.

En efecto, en la época del *Brexit*, de la política *Alt-Right* y de la emergencia de una hegemonía populista regresiva a nivel global, resulta difícil secundar a Arendt en declaraciones como la siguiente: «En los documentos del Pentágono nos enfrentamos con hombres que hicieron cuanto pudieron para ganar las mentes del pueblo, esto es, para manipularlo, pero como trabajaban en un país libre, donde se dispone de todo género de información, nunca triunfaron realmente» (Arendt 1972/1998b: 42-43). Sin duda, las palabras de denuncia de Arendt se dirigen como dardos a los *think tanks*, los expertos en relaciones públicas y los gurús de la política ya activos en la política estadounidense de los años sesenta del pasado siglo. En realidad, estos grupos de intervención en el diseño de la agenda política le parecen excesivamente técnicos como para resultar tan amenazadores como el hombre-masa, mayoría social en la Alemania nazi. De estos profesionales de la política reducida a una técnica más afirma Arendt que «no *juzgaban*, calculaban» (Arendt 1972/1998b: 45). Ahora bien, en ese cálculo el bien más preciado no era la felicidad pública ni la salud de la república, sino el aumento de las tasas de ganancia para el mundo financiero, lo que no arrojaba beneficio alguno para la población estadounidense. Este escenario mostraba que la imaginación podía generar efectos perversos para la vida pública, dejando de ser la mejor plataforma de aprendizaje del «lugar de cualquier otro» que Kant valorara tan positivamente en la crisis de la Modernidad. Arendt repara en el escrito publicado en 1971 en *The New York Review of Books* –«La mentira en política»– en el exceso procedente del hecho de que todos los esfuerzos por legitimar la guerra de Vietnam de la administración Johnson a

partir de la escalada de 1964 se hubiesen dirigido no a obtener ventajas territoriales o económicas, sino a «crear un específico estado mental» (Arendt 1972/1998b: 46). La creciente psicologización de la actividad política, junto al impacto de la teoría de juegos y los análisis de sistemas, que conducen a concebir el mundo como fichas de dominó, da paso a ojos de Arendt a una crisis sin precedentes del republicanismo norteamericano. Era un modelo de política generado por la Doctrina Truman, pero sus consecuencias perniciosas empezaban a sentirse con fuerza en el cambio de década –de los sesenta a los setenta del pasado siglo–.

El análisis de Arendt acerca de la mentira en política parte de una certeza preliminar, a saber, los ideólogos que siembran mentiras son bien sabedores de que estas resultan mucho más plausibles que los hechos, aunque solo sea porque las primeras se diseñan teniendo en cuenta lo que la audiencia desea escuchar, a la vista de los temores y preocupaciones que inquietan al público. En cambio, «la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados» (Arendt 1972/1998b: 14). Recordemos que la convergencia entre la acción y lo inesperado impedía atrapar lo que hacemos cuando actuamos bajo la mímesis poética teorizada por Aristóteles. La reflexión que Arendt dedica en las últimas décadas de su vida a la producción interesada de patrañas en la esfera pública coincide con una crisis de confianza institucional sin precedentes en suelo estadounidense. Un elemento no menor en ese bache remite –como señalábamos antes– a la transformación radical de la política en un asunto dependiente de las técnicas de *marketing* y del establecimiento de vínculos psicológicos con la población votante. Décadas antes, Arendt había reparado, especialmente en el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* –«Ideología y terror»–, en la colonización social de la Alemania de Weimar puesta en práctica por la maquinaria nazi de construcción de una realidad alternativa.

La materialización de una pluralidad humana contraria a la *politike philia* teorizada por Aristóteles desató efectivamente el ruido y la furia de la masa descreída sobre la que el nazismo había llevado a cabo sus lamentables experimentos. En lugar de principios que permitan iluminar un espacio dominado por el legítimo enfrentamiento entre intereses, el tipo ideal del individuo seducido por la ideología nazi proporcionó a una plataforma de destrucción civil sin precedentes la energía humana suficiente para sembrar de oscuridad el viejo continente europeo. No es difícil

reconocer bajo esta silueta los rasgos de los delincuentes ideados por Bertolt Brecht en *La ópera de los tres peniques* o por Alfred Döblin en *Berlin Alexanderplatz.* Ambas obras verían la luz en 1928. En efecto, a diferencia de las dictaduras, la tiranía y el despotismo, el totalitarismo nazi quebró las tradiciones sociales, legales y políticas de Alemania, volviendo a todos los seres humanos igualmente superfluos. En ese fenómeno reconoce Arendt el surgimiento de un *mal radical* (Arendt 1951/2006a: 616), que se articulará en su obra con lo que más tarde calificará, con consecuencias imprevisibles para ella, como *banalidad del mal*.

La «ilegalidad totalitaria» rompe el *consensus iuris* que sirve de base a la convivencia civil, vaticinando la disolución de la distancia entre las formas legales y las reclamaciones de los sujetos y anunciando «la justicia en la tierra porque promete hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley» (Arendt 1951/2006a: 620). Para ello era preciso legitimar la idea de que el hombre y la ley podían solaparse sin fricción alguna, poniendo fin a la época en que los cuerpos físicos y legales marcaban los límites que orientaban la vida política. De esa manera, la misma palabra «ley» se vaciaba del significado que había conservado durante siglos para pasar a entenderse como el movimiento de «estabilización» de los seres humanos «para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia» (Arendt 1951/2006a: 623). El análisis de Arendt del totalitarismo mantiene puntos de conexión con las observaciones que Ernst Cassirer había dedicado a este fenómeno en su última obra –*El mito del Estado* (1946)–, desde el momento en que ambos abominaban del fatal deseo de recrear *ex novo* la condición humana. Cuando esa ideología triunfa, los canales de comunicación y las mediaciones protectoras establecidos por el orden constitucional dejan paso a un anillo de hierro que mantiene a todos los sujetos unidos como si se tratara de un solo Hombre. Lo más amenazador de la coacción totalitaria –subraya Arendt– consiste en que no renuncia a la lógica, sino que se sirve de ella para imponer con mayor decisión su reino de terror. Si el miedo inoculado por el déspota o el tirano en una población destruye las relaciones interhumanas, la barbarie totalitaria suprime a juicio de Arendt el contacto que los seres humanos mantienen con la realidad. Por ello, no son el nazi ni el estalinista convencido los interlocutores idóneos para el dispositivo totalitario, «sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la apariencia) ni la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)»

(Arendt 1951/2006a: 634). La pérdida de la fe en las creencias compartidas de un colectivo humano sentencia el desmantelamiento de la organización política de la existencia. Lo más demoledor de la genealogía del nazismo residía en que el malestar social extendido en la Alemania de Weimar hubiese servido en bandeja a los ideólogos del totalitarismo una masa humana dispuesta a abanderar la destrucción de su misma condición, rubricando con su firma la defunción biológica y civil de su propia especie.

Si la meditación sobre la humanización de la verdad hace de la pluralidad de perspectivas el anclaje último de la convivencia, el totalitarismo destruye este paisaje plural para instituir un espacio en el que solo cabe hallar a seres humanos aislados, desprovistos por ello de todo poder y hechizados por un imaginario nihilista que encubre la contemplación de la realidad. Arendt repara con cuidado en los matices decisivos que median entre el aislamiento, la vida solitaria y la soledad. La primera situación solo puede volver impotentes a los sujetos cuando no supone una suspensión provisional de la relación con el mundo –como ocurre en el taller del artesano–, sino que se instala en sus vidas como un estado continuo que impide emprender toda acción concertada con otros. Tampoco coincide la soledad totalitaria con el distanciamiento voluntario de la sociedad evocado en *De otio* por Séneca o en *De vita solitaria* por Petrarca, en el que cabe reconocer una opción vital merecedora de aplauso en tiempos convulsos. Esta última es un estado buscado por el individuo, no un desarraigo forzado que le arrebata el «dos en uno» que Arendt califica como el descubrimiento socrático por excelencia. Arendt cita en las páginas finales de *Los orígenes del totalitarismo* el encomio ciceroniano del *otium* en *De re publica* (I 27): «Nunquam minus solum esse quam cum solus esset», y señala que Epicteto, que vivió parte de su vida como esclavo en Roma, fue el primer pensador en distinguir la vida solitaria de la soledad: «En la vida solitaria […] yo soy “por mí mismo”, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado por todos los demás» (Arendt 1951/2006a: 637).

Frente al carácter de ruptura más o menos provisional con la presencia del mundo que implican el aislamiento y la vida solitaria, la soledad propiciada por la ideología totalitaria genera una sensación de pérdida del sí mismo que va de consuno con la privación del mundo. Todo ello confirma que el desarraigo y la superfluidad propios de esta situación son síntomas de que en tales circunstancias el ser humano ha perdido el *sentido común*.

Pero allí donde desaparece del horizonte este sentido fundamental para que la coexistencia se enriquezca por acuerdos compartidos, emerge el peligro de que las frías leyes de la lógica impongan el último asidero del ser humano privado de mundo. Arendt trae a colación de esta cuestión un comentario poco conocido de Lutero de la sentencia bíblica «no es bueno que el hombre esté solo», en el que se previene acerca de los riesgos de la vida en soledad. En esta –sostiene Lutero– el sujeto «siempre deduce una cosa de otra y piensa en todo hasta llegar a lo peor» (Arendt 1951/2006a: 639). Ese refugio en la mera *ratio* consuma una obscena huida de la novedad, un proceso que como una «tormenta de arena» arruina el espacio de la política. Es difícil establecer cuánto tiempo habría de transcurrir para que la «impotencia desorganizada» de los sujetos sometidos al régimen totalitario decidiera organizar políticamente su soledad (Arendt 1951/2006a: 640). Con todo, Arendt se muestra confiada en que, con arreglo a la sentencia de San Agustín –*initium ut esset homo creatus est (De civitate Dei,* XII, xx)–, la capacidad humana para comenzar ponga fin a la mayor agresión de su condición que haya padecido la humanidad.

Las lecciones del *affaire Dreyfus:* la república convertida en negocio

Arendt se muestra extremadamente recelosa de la tendencia a ver en el antisemitismo un mero preludio lógico del infierno totalitario. Muchos de los críticos de *Los orígenes del totalitarismo* no comprendieron el ascendiente que el olfato histórico de Benjamin mantenía sobre esta obra. Pero el caso es que las leyes de la afinidad evitaban los excesos de la pretendida lógica histórica. En efecto, las primeras reinaban en los análisis contenidos en esta obra valiente, componiendo la tétrica sinfonía de la complicidad de Europa en la perversión de la política, reducida a instrumento de destrucción humana. La elección de este método requería agudizar las habilidades del detective, con el fin de conectar acontecimientos que a simple vista parecían dispares. La comprensión del antisemitismo como uno de los fracasos políticos más estrepitosos del viejo continente apuntaba a la genealogía del conocido como *affaire Dreyfus*[11].

El detonante de este fue la deportación en 1894 a la Isla del Diablo de Alfred Dreyfus, primer judío en ascender al cargo de oficial del Estado Mayor francés, bajo la acusación de haber espiado a favor de Alemania. Mediante esta condena, la III República de Francia legitimaba la extendida condena popular de los judíos, expulsando de sí misma a un espécimen de ese pueblo paria que a juicio de toda una época había escalado demasiado alto socialmente. Sus guardianes recibieron el mandato de no dirigirle la palabra durante su reclusión, pues la condena de Dreyfus entrañaba también un desinhibido deseo colectivo de deshumanización.

La atención despertada a nivel global por las fases del largo proceso y su revisión, dignos de una trama de Honoré de Balzac a decir de Arendt, delataba que el siglo XIX no había sepultado completamente la expectativa de que la imparcialidad de la ley no entienda de fronteras. Se trataba de un antiguo principio del derecho cosmopolita teorizado por pensadores de la Ilustración europea como Immanuel Kant, cuyo último estertor resonaba aún débilmente en las cuentas que los Estados se seguían pidiendo recíprocamente. Arendt hará de este punto de vista una brújula frente a la reducción de la política a mero corolario de los beneficios económicos ansiados por una camarilla: «La doctrina de la igualdad ante la ley se hallaba tan firmemente implantada en la conciencia del mundo civilizado, que un solo fracaso de la justicia provocaba la indignación política desde Moscú hasta Nueva York» (Arendt 1951/2006a: 172). Una auténtica contracultura penetraría en Francia cuando sus altos funcionarios y diputados quedaran hechizados por la promesa de pingües negocios, cuya máxima expresión fue el laberinto de comisiones y corruptelas que envolvió a la construcción del Canal de Panamá por la compañía creada por Ferdinand de Lesseps. Como reacción a esta deriva, la judería francesa, que siglos antes había conformado un grupo social cohesionado, se dispersó de la mano de cuadrillas encargadas de ayudar a la sociedad a parasitar el Estado. Los miembros de grandes familias, otrora prestamistas de las principales monarquías europeas –como era el caso de los banqueros Rothschild–, comenzaban a convertirse en visitantes habituales de los salones aristocráticos del Faubourg Saint-Germain, cuya imagen fantasmal reflejaba con fuerza el Swann de Proust.

Arendt se lamenta especialmente de que la condena oficial de Dreyfus marcara la sórdida alianza entre el populacho, el Parlamento y la alta sociedad de la III República francesa, ahogados los últimos en

innumerables escándalos de corrupción y temerosos del surgimiento de un pueblo maduro y crítico (Arendt 1951/2006a: 190). El *populacho* se limitaba a ser una masa humana hundida en el nihilismo más atroz. El Estado Mayor del ejército actuaría en este contexto como correa de transmisión del oscuro pacto, de suerte que se desatara en las calles la violencia necesaria para impulsar el proceso de despolitización nacionalista representado por la Action Française de Maurice Barrès, Charles Maurras y Léon Daudet. La divisa «¡Muerte a los judíos!» funcionaba así como amalgama de clases sociales que en el fondo seguían enfrentadas. Quizás lo más descorazonador en el ambiente antisemita reinante en la Francia de finales del siglo XIX era la tibieza con que los propios judíos respondieron al coraje civil mostrado por los intelectuales y profesionales liberales del círculo de George Clemenceau y Émile Zola. Es significativo al respecto que la familia de Dreyfus expresara su deseo de no convertir el caso en un asunto político. Como suele ocurrir en tiempos de profunda crisis civil, solo seres humanos singulares conservan el aliento de la igualdad ante la ley. Tal era el caso del mencionado Clemenceau, al que Arendt dedica un encendido elogio por la perspicacia que manifestó ante las consecuencias del olvido de la política en su tiempo:

> Clemenceau fue uno de los pocos amigos verdaderos que ha conocido la judería moderna, porque consideraba y proclamaba ante el mundo que los judíos eran uno de los pueblos oprimidos de Europa. El antisemitismo tiende a ver en el advenedizo judío un paria; en consecuencia, ve a un Rothschild en cada buhonero y en cada *Schnorrer*[12] a un arribista. Pero Clemenceau, en su ardiente pasión por la justicia, todavía veía a los Rothschild como miembros de un pueblo oprimido (Arendt 1951/2006a: 204).

Una cosa era cierta en medio del sinsentido reinante en una sociedad cuyas pulsiones arribistas el *Bel-ami* (1885) de Guy de Maupassant había retratado con precisión. Los políticos sin pasión por las virtudes públicas serían fácil pasto de las amenazas y presiones de los poderes fácticos superiores a ellos en fuerza. De ello dependió el giro cómico dado por el *affaire* en 1900, motivado por la proximidad de la Exposición Universal de París. El temor a las sanciones internacionales propició en el Parlamento francés un cambio de parecer en relación con la condena a Dreyfus que los denodados esfuerzos del coronel Marie-Georges Picquart por probar la inocencia del oficial judío no fueron capaces de producir. Arendt advierte en este héroe de la república francesa los rasgos del sujeto a contracorriente de su tiempo: «un hombre profundamente divorciado del espíritu social de

clan o de las ambiciones profesionales» (Arendt 1951/2006a: 193). El sabor agridulce quedaría acentuado por el hecho de que el perdón, siempre emparentado con la acción, se diluyera bajo el aspecto de una amnistía, efecto de la gracia del gobernante. El balance de esta tragicomedia crucial para entender la decadencia política europea miraba en dirección al ascenso del movimiento sionista en el *fin de siècle.* Arendt lo recibe como el único proyecto político llamado a detener el azote del antisemitismo en el viejo continente. Como un Lessing del siglo XIX, Clemenceau había roto una lanza a favor de la *philia* en el corazón de una de las naciones europeas con una arquitectura institucional más sólida. Pero, lejos de anhelar la mejora de la convivencia de grupos sociales y culturales diferentes bajo la misma unión política, la obsesión burguesa por la adquisición y la posesión había hallado en la pesadilla del imperialismo un canto de sirena a la altura de su mezquina catadura moral.

El imperialismo y el eclipse de lo humano

Como es bien sabido, Arendt concentra su análisis de las patologías políticas en el totalitarismo nazi y estalinista, pero su diagnóstico arroja también luz sobre los múltiples regímenes totalitarios que hoy en día persisten en el mundo, gangrenando zonas enteras de la tierra. En buena parte de los casos esos focos totalitarios evidencian deficiencias no resueltas en el proceso decolonial. La crítica de Arendt al imperialismo colonialista delinea, en efecto, otra contrafigura de la amistad civil que debe inspirar el trato entre los individuos y los pueblos. Si la soledad inducida por el totalitarismo supone la mayor amenaza para la condición de la natalidad, el imperialismo de las grandes potencias europeas del siglo XIX arroja datos estremecedores de la destrucción humana que implican los ideales supremacistas. En la parte reservada al «Imperialismo» en *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt repara en peripecias vitales como la del alemán Carl Peters, de quien señala que pudo servir a Joseph Conrad como modelo del personaje de Kurtz en *El corazón de las tinieblas*. El cruento comportamiento de esta clase de aventureros tan abundantes en la segunda mitad del siglo XIX confirmaba su hermanamiento con sujetos procedentes del hampa de la aristocracia decadente, hastiada de las instituciones y

deseosa de jugar a la ruleta rusa con su propia vida y con la existencia ajena. Arendt cita en este contexto un pasaje de la novela mencionada de Conrad en el que se destaca el choque cultural que esta suerte de piratas decimonónicos experimentaron al llegar por primera vez a tierras africanas: «Aullaban y brincaban, se retorcían y hacían gestos horribles; pero lo que más nos estremecía era precisamente el pensamiento de su humanidad –como la de ustedes–, el pensamiento de un remoto parentesco con este salvaje y apasionado bullicio» (cita de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad en Arendt 1951/2006a: 293). Arendt condena sin paliativos la extrañeza sentida por los aventureros que esquilmaron África ante el hecho de que las poblaciones nativas siguiesen manteniendo una profunda dependencia con el medioambiente natural. A ojos de los saqueadores europeos, esos pueblos no habían sido capaces de instituir un mundo propiamente humano. Por tanto, «todo era posible» en relación con ellos. Ninguna instancia protegería su integridad física, por no hablar de su estatus civil. Era precisamente su identificación con seres meramente naturales lo que había llevado al hombre blanco a perder todo respeto hacia ellos, «de forma tal que cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen» (Arendt 1951/2006a: 295).

La trampa psicológica que disparaba la tragedia de esta reducción del ser humano a un animal procedía de una incapacidad para el reconocimiento de otras formas de vida y de relación con la naturaleza, una impotencia sobre la que debe señalarse que Arendt no se detiene en exceso, aunque se trata de una causa central de la generación de injusticia. Sí lo hace, en cambio, para denunciar la transgresión de los principios cristianos básicos por parte de los boers surafricanos. También advierte de que el abuso sistemático al que estos, descendientes de los primeros colonos holandeses, sometían a la población negra del sur del continente alimentó el fantasma supremacista de una raza blanca superior a otros grupos étnicos. Los sedicentes argumentos difundidos por Arthur de Gobineau para explicar las causas de la eclosión y decadencia de las civilizaciones aportaban el apoyo ideológico necesario para legitimar ese atentado contra la condición humana. Esa modalidad de dominio sedujo a una parte importante de la población europea, deseosa de integrarse en el grupo de los señores de la Tierra, aunque ello exigiese la renuncia al principio básico del respeto que todo ser humano debe mantener con respecto a cualquier otro. Así comienza «la leyenda del Gran Juego»,

que –a juicio de Arendt– Rudyard Kipling describe con destreza en su novela *Kim* (1901), donde la falta de objetivos precisos en los sujetos hace que la eterna movilidad de la burocracia y de actividades como el espionaje se ajuste perfectamente al ciclo infinito de la vida. El espíritu de aventura se acomoda bien con el desdibujamiento de los vínculos sociales y explica la aparición de personajes como T. E. Lawrence, agente de la Corona británica seducido por secretas fuerzas de la historia, cuya visibilidad mundana aspiró a intensificar. De la mano de tales figuras emerge una de las peores pesadillas de la humanidad, motivada por la identificación de la vida buena con el éxito de la expansión del negocio imperialista, en nombre de un beneficio económico ligado a una explotación intolerable de los recursos materiales y humanos de otros continentes. En cualquier caso, es preciso atender a la puntualización histórica que Arendt introduce en la réplica a la reseña que Eric Voegelin publicara de *Los orígenes del totalitarismo*, «“imperialismo” no significa ya una sola cosa si se usa indiscriminadamente para la historia asiria y la romana, para la británica y la bolchevique» (Arendt 1994/2005b: 490). Teniendo en cuenta esta cláusula, el modelo colonial francés conservaba a ojos de Arendt una lejana idea de la noción romana de *imperium*, al entender que este debía ir indefectiblemente combinado con el *ius*. En coherencia con estos presupuestos, Arendt afirma que la especificidad de esta variante del imperialismo saltó a la vista cuando «diputados de color ocuparon escaños en el Parlamento francés y cuando Argelia fue declarada departamento de Francia» (Arendt 1951/2006a: 218)[13].

El advenimiento de la masa

Si hay una tumba de la realidad articulada que caracteriza a un espacio de poder, la multiplicidad humana devenida masa se lanza a ella en derechura. Las reticencias que Arendt dirige a esta manifestación mostrenca de la sociedad recuerdan a la atención que le dedicó un autor por muchos aspectos hermanado con sus intereses teóricos, como es Elias Canetti. En una obra como *La antorcha al oído*, que recoge sus memorias de 1921 a 1935, Canetti confiesa que la decisión de ocuparse del fenómeno de la masa advino en circunstancias que resultan comparables con las que suscitaron la

desazón de Arendt ante el magma social que simpatizó en Alemania con el partido nazi. La lectura de *La psicología de las masas* de Freud despertó en Canetti un claro rechazo, pues a su juicio no era posible reflexionar *in abstracto* sobre la formación de las masas, codificándolas como una suerte de trasunto de la horda primitiva. En contraste con ese enfoque, Canetti describe la intensidad con que en julio de 1925 una arrebatadora sensación, casi instintiva, le condujo a integrarse como un átomo más en la turba indignada que incendió el Palacio de Justicia de Viena, tras conocer la absolución de quienes habían tiroteado a unos obreros unas semanas antes: «Es el día más claro del cual guardo recuerdo, pero claro solo porque la conciencia de estarlo viviendo permaneció invariable durante su transcurso»[14]. A pesar de la lucidez que Canetti atribuye a esta experiencia, la proliferación de alegorías presentes en *Masa y poder* (1960) fue criticada por pensadores como Theodor W. Adorno debido a la densa carga subjetiva que introducía en su tratamiento de lo real y lo imaginario[15]. Se trata de una crítica metodológica semejante a la que Arendt recibió de Eric Hobsbawm tras la publicación de *Sobre la revolución*. El historiador Furio Jesi, más atento a la supervivencia del mito en la cultura contemporánea, matiza convincentemente que la fuerza de atracción de esas alegorías robustece precisamente la estructura del texto de Canetti: «su fuerza de atracción es eminentemente desenmascaradora: extrae la verdad tras la máscara […] y actúa por atracción sobre los *similia*»[16], una lectura que suscita puntos de contacto con el alegorismo benjaminiano. Jesi apunta que esos núcleos alegóricos pretenden articular en Canetti una morfología del poder, que debe traducirse en una morfología de la muerte.

La masa aparece ante la mirada de Arendt y Canetti como un fenómeno político fuertemente conectado con el estallido de afectos colectivos, como la indignación popular ante hechos que se perciben como una injusticia inadmisible. Bajo la lupa de este análisis, la masa solo puede entenderse como uno muy concreto de sus tipos, a saber, la *masa de inversión*, que reacciona ante el poder establecido rompiendo con la normalidad institucional. Pero no se trata del único tipo de masa en la tipología propuesta por Canetti. Las hay de acoso, de fuga, de prohibición, como las hay festivas. Un rasgo compartido por todas ellas se solapa sin dificultades con la tendencia a generar una homogeneidad absoluta que Arendt también

atribuye a esta configuración social. Canetti describe del siguiente modo el momento de máxima condensación de la masa:

> En la *descarga* se despojan de las separaciones y todos se sienten iguales. En medio de esa densidad en la que apenas queda espacio libre entre los cuerpos, que se estrechan entre sí, cada cual se encuentra tan próximo al otro como a sí mismo, lo cual produce un inmenso alivio. Y es por mor de este instante de felicidad en el que ninguno es más ni mejor que el otro como los hombres se convierten en masa (Canetti 1982: 12).

En efecto, la masa siempre quiere que en su interior reine la igualdad, aunque esta se haya vaciado previamente de todo contenido político. Sus miembros buscan aumentar su densidad y requieren contar con una dirección o meta en común. Tamaño, igualdad, densidad y dirección son las dimensiones necesarias para entender este fenómeno. Los dos tipos esenciales de masa –masas rítmicas o retenidas, rápidas o lentas– se dividen en cinco subtipos según la tendencia emocional o afectiva que resulte predominante en ellas. En la prehistoria los seres humanos se reunían en pequeños grupos que Canetti llama «mutas», versión primitiva de las grandes masas futuras. Enumera mutas de caza, de guerra, de lamentación y de multiplicación. Es significativo que esta figura antecedente de la masa desdibuje la frontera entre el animal y el hombre. De hecho, la muta de caza se inspira en la manada de lobos que cazan juntos y, más tarde, en la rehala de perros adiestrados para fines similares. Canetti invita a reconocer en la agregación de la masa la inversión del temor a ser tocado por lo desconocido y lo extraño. Tal reacción se vuelve comprensible, al recordar que en las entrañas del poder brillan dos gestos de estirpe animal, marcadamente fisiológicos, a saber, el agarrar a la presa y, asimismo, el «no dejarse agarrar» por quien podría destruirnos. Lo primero sitúa a la mano, cuya verdadera grandeza está en su paciencia –señala Canetti–, en el centro del campo de visión y de operatividad. Lo segundo apunta a la agudeza perceptiva del sujeto para ponerse siempre a salvo de cualquier otro, en quien siempre cabe sospechar la presencia de un posible enemigo.

En consonancia con estos gestos se comprende que la orden resulte en Canetti –como en Arendt– más antigua que el habla. Su arqueología conduce a un gesto que prescribe la fuga y la huida, reuniendo dos elementos que se presentan como impulso y aguijón. Poco tiene que ver esta actitud con la del individuo que está de pie, de quien Canetti declara que «produce la impresión de energía aún no gastada» (Canetti 1982: 457). Frente a esa posición expresiva de lo que se puede, quien se encuentra

sentado exhibe su masa corporal. Pero ninguna posición revelará tanto el fondo bestial de quien se siente poderoso ante otro que la del hombre yacente (Canetti 1982: 462). La masa se manifiesta así como un fenómeno regresivo, de retorno a una vivencia meramente pulsional de la comunidad. Por ello, no debe sorprender que en la noción de poder reducido a fuerza que activa la masa el animal se convierta en símbolo del soberano. Un lobo se concebía como antepasado de Gengis Khan, el halcón Horus la manifestación divina del faraón, como el águila era el animal que acompañaba al emperador romano. Lo mismo ocurre con el centauro que Maquiavelo consideró como condición mixta del saber prudente del dirigente político. Canetti presenta este trasfondo bestial del poder, sabedor de que quien decide sobre el silencio y la palabra de otro simplemente se ha apoderado de la capacidad de acción ajena. La masa puede denunciar y debilitar un paradigma de poder enfermo y caduco, pero no puede fundarse a sí misma como actor civil[17]. A la vista está que, a pesar de las afinidades temáticas, el itinerario reflexivo de Canetti a propósito de la masa se separa en este punto del de Arendt. Esta rehúsa hacer de la masa una suerte de resto atávico de una etapa prepolítica y meramente pulsional de la humanidad, que retorna cíclicamente cuando las formas institucionales se agotan. En su lectura, la masa carece de estatuto funcional y viene a ser la contrapartida social de la locura totalitaria, cuyas leyes ideológicas se dispone a encarnar, disolviendo toda posibilidad de determinar qué dispositivo legal sería el más oportuno para alcanzar la estabilidad necesaria frente a los ciclos imparables de la naturaleza. La masa asume un aspecto bestial por la renuncia de sus miembros a vivir en un mundo atravesado por la pluralidad de opiniones y formas de vida.

A la vista de lo anterior, puede colegirse la función decisiva que Arendt concede a los cauces que sanean el espacio público y previenen de alianzas nocivas, como es el caso de las componendas más o menos filisteas que desencadenan el advenimiento del hombre-masa. La atención que Arendt dedica a la *philia* griega, en la que pueden percibirse aspectos que permitirían un fecundo contraste con el estudio que Foucault le dedicara en *La historia de la sexualidad* deja meridianamente claro que a su juicio solos los seres humanos, no las máquinas o los programas de *marketing* en su nombre, están en condiciones de producir significantes. De ello se sigue la dimensión clave que el gusto posee para confirmar un espacio de comunicación, pues son las afinidades electivas de los diversos grupos

humanos las que van precipitando maneras de ver el mundo que posteriormente tienen que acordar el marco de convivencia que les resulta más convincente. La imposición de formas de existencia uniformes, displicentes con la diferencia y la disidencia, resultan ser a la luz del análisis de Arendt focos de patologías sociales que han de ser disueltos con decisión. No en vano, el totalitarismo nazi debe buena parte de su rentabilidad política a la previa experimentación con la sociedad, cuyos bajos instintos alimenta sin reticencias, de suerte que el resentimiento y el odio se convierten en desencadenantes emocionales de un espacio político polarizado.

Los momentos de crisis son situaciones idóneas para generar sociedades en las que la masa se envalentona, legitimando dogmáticamente su visión del mundo y sus demandas. Pero también son interregnos en la historia en los que «cosas que ya no existen y […] cosas que aún no existen» (Arendt 1958/1996a: 15) avalan la pervivencia de un nuevo inicio. Por ello, solo puede reaccionarse a ellos sin prejuicios (Arendt 1958/1996a: 186), pues están cargados de futuro. Arendt no pudo conocer el ascenso del fenómeno ambivalente que se suele calificar como populismo en el horizonte político global actual[18]. Pero su estudio de los vínculos y formas de trato que mantienen vivo lo político anuncia que no habría emitido un parecer excesivamente complaciente sobre la reducción de las posiciones políticas a meras transacciones retóricas o sobre la imposición de blindajes ideológicos de signo conservador o progresista[19]. No habría podido participar de la aceptación de procesos como el que asigna el motor de cambio político a un «significante vacío» –siguiendo el dispositivo de análisis retórico de Ernesto Laclau–, fundamentalmente porque entiende la relación con el lenguaje como un fenómeno eminentemente personal. De alguna manera, el lenguaje es lo último que puede perder el ser humano –como los poemas alemanes que Arendt confesó a Günther Gaus custodiar *in the back of my mind*, como un depósito de contenidos culturales y civilizatorios que le solazaban en los momentos más aciagos.

En nuestro tiempo, zarandeado por el impacto de las redes sociales y asolado por el carnuz de las *fake news*, las consideraciones que Arendt realiza acerca de la lengua, como acerca de la memoria y su dimensión colectiva, pueden parecernos bienintencionadas, pero quizás también un tanto anticuadas. En efecto, los itinerarios para la producción semiótica han evolucionado de tal manera que hasta los deseos aparentemente menos

relevantes que los usuarios de los servicios de búsqueda de internet puedan expresar involuntariamente se han convertido en espacios de extracción de beneficios financieros y de atracción para los consorcios políticos. Bien es cierto que estos nichos inéditos de actividad económica, que fagocitan hoy la experiencia clásica de la condición política, conviven con explosiones esperanzadoras de performatividad política. Ejemplos que van desde el 15-M en el caso de España hasta las llamadas Revoluciones Árabes, pasando por movilizaciones como *Occupy Wall Street* o el movimiento italiano de las *sardine*, han reactivado a nivel global la centralidad de la acción y la contingencia como fuente de poder. La difusión de simulacros sin base alguna y la reducción del ser humano a un conglomerado de tendencias de consumo interrumpen en nuestro tiempo la concepción de la actividad política que había dominado en Occidente a partir de escenarios como el de la *polis* clásica[20]. A ello se añade que recurrentes movimientos que declaran las calles como espacio público reclaman mejoras de los niveles de vida que rebajen la precariedad y mortandad normalizadas por la racionalidad neoliberal.

Pero al mismo tiempo movimientos igualmente dispuestos a ocupar lo público –pensemos en los *gilets jaunes* en Francia– coquetean con la reivindicación de una identidad nacional y cultural reaccionaria y se declaran legítimos ciudadanos del Estado francés. Les asiste la razón cuando denuncian el maltrato al que les someten decisiones gubernamentales que les obligan a pagar los costes del *greenwashing* o los golpes recibidos de las medidas de austeridad que impone una crisis gestionada como un azote social que golpea a los más débiles. Pero corren el riesgo de perderla cuando someten ese abanico de demandas a una suerte de competición con otros en clave de pertenencia nacional. Un interesante abordaje de las diferencias entre las manifestaciones populares señaladas lo brinda Arendt de la mano de su escepticismo con respecto a la emoción y su simpatía hacia la felicidad pública. Si una movilización social se apodera de las calles únicamente en nombre del malestar y del rencor, sin estar dotada de un «mapa cognitivo» más complejo ni pronunciarse sobre la reconquista del espacio público, probablemente solo producirá tensión y violencia. Cuando el *amor mundi*, con la atención a la pluralidad que le es connatural, se traiciona en nombre de una sedicente credencial que concede primacía a un grupo social sobre otros, se da la espalda al legado de *Natán el sabio*. Por esa vía se tienen por buenos los límites de un estado de naturaleza que

reconoce únicamente a los miembros de un grupo social, condenando al resto a la subalternidad o a la exclusión. La movilización popular, como la revolución, no se legitima por sí misma. Es preciso explorar los motivos y principios que la animan para emitir un parecer cabal sobre las expectativas que origina.

---

[1]. Puede colegirse de este parecer la opinión que le habría merecido a Arendt el impacto alcanzado actualmente por las redes sociales en la esfera pública. En un debate organizado en julio de 1972 a instancias de la Fundación Rockefeller bajo el título de *Valores en la sociedad contemporánea*, Arendt rechazará diametralmente que la cultura de la deliberación emplee los medios de comunicación de masas (Arendt 2018a: 441).

[2]. Sobre la influencia de Lessing en Arendt, véase el ensayo de Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999, especialmente pp. 128-154.

[3]. En una carta a Jaspers del 17 de agosto de 1946, Arendt comenta un ensayo del primero –*El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política en Alemania* (1947; versión castellana de Ramón Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998)–, considerando a la solidaridad enunciada por Clemenceau como «el fundamento político de la república» (Arendt/Jaspers 1985: 91).

[4]. Véanse especialmente *Emociones políticas*, trad. cast. de Albino Santos, Barcelona, Paidós, 2003, y *Justicia poética*, trad. cast. de Carlos Gardini, Chile, Andrés Bello, 1997.

[5]. Sobre la impronta que la obra de Husserl pueda haber dejado en Arendt, especialmente por su paso por la Universidad de Friburgo, resulta especialmente idóneo atender al alcance que el aparecer posee en su pensamiento, más allá de la contraposición moderna entre el sujeto y el objeto. En relación con esta cuestión, remito a Serrano de Haro (2008).

[6]. En *Esencia y formas de la simpatía* (1923) Max Scheler distingue entre el «contagio afectivo», en el que no se produce propiamente simpatía o compasión hacia el padecer ajeno por faltar la capacidad para ponerse en el lugar del otro, la «unión afectiva genuina», propia de los vínculos paternofiliales, de la relación religiosa primitiva con el tótem y de las relaciones eróticas, y finalmente la «simpatía», en la que el dolor del otro se experimenta en la distancia, sin sentir a lo vivo su sufrimiento. Hay edición castellana del estudio de José Gaos e Ingrid Vendrell para Sígueme, 2005.

[7]. Véase la sección 3.3.2 «Lo social y el sentimiento oceánico» en Birulés (2007: 135-144).

[8]. Un libro imprescindible sobre la aportación de las mujeres a la Revolución francesa es el de Alicia Puleo (ed.), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 2011.

[9]. En un escrito dedicado a Sócrates publicado en *La promesa de la política*, Arendt sostiene que, mediante la apuesta de Platón para hacer del *bios theoretikos* una vara de medir en el ámbito de la *polis*, «el filósofo se sitúa y basa toda su existencia en esa singularidad que experimentó cuando soportó el *pathos* del *thaumadzein*, y con ello destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí» (Arendt 2005/2008: 73).

[10]. Remitimos aquí al ensayo que Harry Frankfurt dedicó a la producción interesada de noticias y rumores falsos y su circulación pública: *On Bullshit*, Princeton University Press, 1986 *(Sobre la charlatanería*, trad. cast. de Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2006). En relación con las consecuencias políticas de la manipulación epistémica, recomiendo la lectura de los ensayos de Daniel Gamper, *Las mejores palabras*, Barcelona, Anagrama, 2015, y Fernando Broncano, *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

[11]. Jerade (2015: 344) se detiene en la influencia que el profesor Solo Baron tuvo en la decisión de Arendt de explorar desde su llegada a Estados Unidos la amplia bibliografía disponible sobre el «caso Dreyfus». Baron ocupó la primera cátedra que la academia estadounidense dedicó al estudio de la historia judía. También ofrece este dato Julia Kristeva, *Hannah Arendt*, Nueva York, Columbia U.P., 2001, p. 109.

[12]. Nombre yidis que refleja la fama de «pedigüeño» que el judío tenía en *Mitteleuropa*.

[13]. Prior ha señalado la complejidad que tiene la lectura del imperialismo en Arendt, cuyo referente no es siempre homogéneo (Prior 2018: 132-138).

[14]. Elias Canetti, *Masa y poder*, trad. cast. de Horst Vogel, Madrid, Mario Muchnik, 1982, p. 246.

[15]. Elias Canetti, «Gespräch mit Adorno» (1962), en *idem*, *Die gespaltene Zukunft. Aufsätze und Gespräche*, Múnich, Hanser, 1972.

[16]. Furio Jesi, «Composizione e antropologia in Canetti», en *Materiali mitologici*, Turín, Einaudi, 1979, p. 314.

[17]. Remito en este punto a la distinción entre comunidades primarias y secundarias empleada por José Luis Villacañas en el capítulo con que contribuye al siguiente libro colectivo: César Ruiz/José Luis Villacañas (eds.), *Populismo versus Republicanismo. Genealógica, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 570-579.

[18]. Sobre la ambivalencia del fenómeno populista y su compleja relación con la tradición republicana, remito a mi trabajo «Ambivalencias del populismo: elementos para un diagnóstico», en José Luis Villacañas/César Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, ed. cit., pp. 541-555.

[19]. Un estudio de interés para examinar el lugar que ocupan actualmente los populismos a escala global es el ensayo de Fernando Vallespín y Máriam Martínez Bascuñán, *Populismos*, Madrid, Alianza Editorial, 2019. El enfoque elegido por los autores debe confrontarse con los avisos de

Jacques Rancière sobre el uso interesado del término «populismo» para descalificar procesos de participación política propios de la democracia radical.

[20]. Es patente la influencia que la obra de Thorstein Veblen –*Teoría de la clase ociosa*, trad. cast. de Vicente Herrero, Madrid, FCE, 1978/2002–, con su diagnóstico de la «emulación pecuniaria» y del «ocio ostensible», posee en la idea que Arendt se forma acerca del nihilismo inherente a la sociedad de consumo, a la que considera como una suerte de eutanasia de la motivación política.

4. La maquinaria burocrática y la exclusión administrada: el «derecho a tener derechos»

Arendt subraya con frecuencia que la pertenencia a un sistema de organización política la determina históricamente la inclusión o exclusión social de los individuos, sin que estos puedan hacer demasiado para evitarlo. Con todo, apunta también a la posibilidad de que la voluntad del sujeto entregado a la causa de lo público supere la limitación impuesta por esas dinámicas sociales. Cuando el agente percibe que su juicio y conducta cuentan para el entorno humano en el que vive, participa de la felicidad pública. Ahora bien, cuando experimenta que la comunidad a la que pertenece le expulsa del brillo de lo común, un inexplicable sentimiento de impotencia y vergüenza se cierne sobre él o sobre ella. En la biografía sobre Rahel Levi encontramos numerosos apuntes relativos a esta suerte de angustia que rodea de penumbras la existencia del ser humano en el mundo, al impedirle llegar a ser alguien por sí mismo. En la década de los años cuarenta Arendt se interesa de manera llamativa por la literatura de Kafka y la capacidad que este autor manifiesta para describir procesos de destrucción de lo humano perpetrados asépticamente por la rígida administración burocrática. Es significativo que en la frase final de *El proceso* de Kafka leamos que la vergüenza parecía destinada a sobrevivir a la especie humana, una vez consumado el siniestro proceso puesto en marcha por el tribunal[1].

Dos décadas después de la publicación de sus escritos sobre Kafka, Arendt remite –en «La destrucción de seis millones» (1964)– a un verso del poeta polaco Tadeusz Borowski, superviviente de Auschwitz, para dar forma a una sentencia gemela de la del cierre de *El proceso*, esta vez referida a la esperanza: «La esperanza es más fuerte que el hombre» (Arendt 2007/2009: 601). Aquí otra emoción de larga tradición ofrecía su faz más perversa. ¿Qué ocurriría si la esperanza encerrara una trampa? ¿No había suficientes evidencias de que el pueblo judío había sido víctima de su propia esperanza al mostrarse incrédulo ante los planes de exterminio del Estado nazi y creer garantizada su integridad por el Estado alemán? La falta de sentido de la persecución y destrucción de los judíos engendró un ardid

al que resultaba difícil resistirse. Los aldeanos de *El castillo* encarnaban bien la tozudez de quienes pugnan por permanecer en vida tras haber contemplado indolentes cómo les arrebataban todas las condiciones para desplegar una vida digna. Un ejemplo de superación de la cualidad paralizante de la vergüenza y la esperanza lo suministraba la adopción por parte de individuos judíos de una actitud beligerante en la Segunda Guerra Mundial. No en vano, esa decisión sirvió de salvoconducto a los hebreos integrados en los ejércitos aliados, que fueron internados como prisioneros de guerra y no deportados a los campos de concentración. Lo que latía tras la inacción no era prometedor, sino el síntoma de hasta qué punto esas pasiones tristes, de la misma manera que la nostalgia, podían engendrar una pasividad radicalmente antipolítica. Leer a Kafka proporciona a Arendt una cartografía poética de los males que acechaban a la sociedad europea desde comienzos del siglo XX. Son dos los escritos que Arendt dedica en 1944 a Kafka, diez años después del homenaje que Walter Benjamin dedicara a este escritor paradigmático del alcance destructivo del gesto. En ellos sugiere considerar a novelas del tipo *El proceso* o *El castillo* como dispositivos de resistencia frente a la creciente aparición sobre la Tierra de sujetos que carecen de espacio propio, de vínculos familiares, de sustento laboral o de domicilio fijo, esto es, seres humanos condenados a vagar como una sombra de manera permanente, sin tener derecho a declarar nada como propio.

La producción burocrática de vidas sin atributos

Lo más temible de la privación de derechos civiles reside en que ni siquiera permite responsabilizarse de los propios actos, dado que en esa situación el sujeto carece de repercusión en el entorno humano en que se mueve. Arendt identifica en el falso dilema que se le propone al agrimensor K. en *El castillo* una proyección del dilema al que se vieron abocados los judíos europeos desde el siglo XVIII y una radiografía del aumento de presión del asimilacionismo a partir del siglo XIX (Arendt, 1976/2004: 68). En efecto, si estos decidían depender únicamente de las autoridades del castillo, quedaban desprovistos de todo trato con los lugareños. Pero la alternativa que les habría llevado a integrarse entre los habitantes de la aldea sin recibir

ninguna tarea determinada, sin que nadie les hubiera llamado para acudir allí –como ocurre con K.–, tampoco resultaba ilusionante[2]. Cualquiera de los dos caminos habría mantenido al extranjero, al excluido, figuras ambas que quintaesencian al judío, en una situación de desconexión con respecto a todo reconocimiento civil y político, del que la masa que protagoniza en la sombra la novela *El castillo* parece haberse desentendido. La infamia de una existencia que transcurre al margen de toda condición política es una de las enseñanzas que Arendt encuentra encriptada en la literatura de Kafka[3]. Era necesario difundirla en el territorio estadounidense, que en principio había sabido protegerse con instrumentos civiles encomiables del daño cuidadosamente descrito por el autor de Praga.

La tolerancia que el siglo XX había mostrado ante este tipo de situaciones paradójicas es denunciada por Arendt para despertar una conciencia madura de la dimensión política que el ser humano había descubierto en la Grecia clásica. En efecto, una *polis* como Atenas, con su distinción estricta entre varones libres y esclavos, había mostrado una conciencia lúcida de los requisitos materiales que la vida buena elegida por los mejores debía satisfacer. En cambio, los habitantes de la aldea sometida al oscuro núcleo irradiador de temor reverencial que es el castillo carecen de todos los cauces para intervenir en un mundo común. Ninguno de ellos había tenido experiencia de lo que pudiera significar aparecer en público ante otros. Lo más dramático era que tampoco parecían conscientes del daño recibido por ello, dado que su única atención la dirigían a los beneficios o perjuicios que los funcionarios pudieran arbitrariamente depararles. Por ello, los aldeanos, como contrafigura del ciudadano, se pasan la vida esperando la gravedad de la pena o la gracia del don. La condición trágica de estos seres humanos se intensifica con la penetración en sus vidas de un dispositivo de rigurosa causalidad mecánica, como es la burocracia, que llegaría a convertirse en una «carcasa dura como el acero» para la condición humana, como Max Weber la calificara en *Economía y sociedad*. El efecto regresivo que la burocracia posee en las novelas de Kafka pone en evidencia que la lógica no es el substrato de la política, sino que la disposición de introducir novedad en el mundo mediante la acción constituye el elemento imprescindible de toda actividad pública. Los aldeanos que el agrimensor K. se siente incapaz de emancipar de la superstición dominante solo son capaces de creer en las fuerzas demónicas que les concederán un

salvoconducto o una prebenda para beneficiarse del poder simbólico del castillo en mayor medida que otros.

La exigencia de que toda vida humana quede protegida por derechos de los que los Estados se sientan responsables se aleja como un sueño borroso de la sombría experiencia comunitaria descrita por Kafka. Se cumple así la máxima inversión de los valores con respecto al amor que la Antigüedad clásica había mostrado hacia los asuntos públicos –de Grecia a Roma–, para dar paso a una creciente psicologización de la vida, en la que la angustia, la depresión y la docilidad hacia los acontecimientos devienen la ley de la Tierra. Arendt propone en *Los orígenes del totalitarismo* un balance oportuno del tipo de epistemología social que Kafka había reflejado en su obra: «Los sencillos aldeanos, controlados hasta el más mínimo detalle por una burocracia e incluso en sus pensamientos esclavos de los caprichos de sus todopoderosos funcionarios, han llegado a comprender desde mucho tiempo atrás que tener razón o estar equivocado es para ellos una cuestión de pura “fatalidad” que no pueden alterar» (Arendt, 1951/2006a: 360, nota). Cuando la familia de Barnabas recibe una carta remitida por un funcionario del castillo en la que se habla de su hija, todos son conscientes de que fuerzas ocultas y superiores han desatado su ira sobre ellos, marcándolos para siempre con la desgracia. Lo último que parece importarles es el honor y la dignidad de la muchacha. No hay margen alguno de apelación cuando el todo-poder de los funcionarios desciende sobre la aldea. Pero lamentablemente se trata de una evidencia que solo genera malestar en K., el único personaje que quiere cambiar las cosas en esa tierra.

El abyecto régimen de existencia que la escritura de Kafka ayuda a troquelar genera una intensa identificación entre sus personajes y los efectos del proceso de exclusión civil y finalmente humana al que se vieron sometidos los judíos europeos durante el dominio nazi. En ambos casos, fuerzas que se presentan de modo tan inexorable como el peso del destino determinan la sucesión de los acontecimientos (Arendt, 1976/2004: 71). En semejantes circunstancias, las capacidades del ser humano se malogran y sus intereses apenas consiguen ir más allá de adoptar miopes estrategias para garantizar la propia supervivencia, siempre día a día y al albur del arbitrio ajeno, de un poder incomprensible por su opacidad al discurso. Lejos de toda deliberación, los mensajes emitidos por los funcionarios del castillo están compuestos por gestos mayestáticos que caen como un bloque de granito sobre la existencia de quienes los reciben. En ese contexto el

único camino abierto para habilitar el espacio capaz de acoger la agencia política de los excluidos sería el de la reivindicación del único derecho humano, el fundamental, a saber, aquel que Arendt formula como «el derecho a tener derechos». El diálogo iniciado con Hermann Broch a finales de la década de los cuarenta, si bien acompañado de no pocas disonancias, ocupa un lugar importante en la maduración de esta célebre tesis de Arendt[4], cuya eclosión puede fecharse en el artículo «Hay un único derecho humano» [*Es gibt nur ein einziges Menschenrecht]*. Este extenso artículo se publicó en 1949 en el número 4 de la revista *Die Wandlung*, fundada por Jaspers en Alemania en compañía de intelectuales comprometidos con la reconstrucción académica y espiritual del país tras el nazismo, entre los que se encontraban el hermano de Max Weber –Alfred Weber– y el impulsor del «patriotismo constitucional», Dolf Sternberger. El texto sería posteriormente incorporado a un bien conocido capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*.

A juicio de Arendt, el respeto hacia los derechos humanos solo podría surgir cuando se vive en una comunidad consciente de sí misma, en compañía de otros que se muestran receptivos hacia la existencia ajena. Por ello, la organización política de la coexistencia humana debe desembocar en los derechos humanos, y no viceversa. En la sección reservada a Kafka en *La tradición oculta*, Arendt subraya que «este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano» (Arendt 1976/2004: 74). De esta manera, recordar a la humanidad cuáles son las condiciones materiales que hacen que la vida merezca la pena ser vivida es preceptivo para una escritura cargada de enseñanzas sobre la dimensión civil irrenunciable para lo humano. Arendt no duda en señalar que la extendida lectura en clave cabalista de la literatura de Kafka supone una hermenéutica injusta de su obra, desde el momento en que el misterio que envuelve a buena parte de los personajes alumbrados por su pluma no obedece al sacrificio de la libertad en aras de fuerzas invisibles, sino más bien al nihilismo desatado por la máquina burocrática. Esa entrega de los significados que solo la red de acciones humanas puede configurar a un agujero negro que no dicta más que automatismos administrativos explica que figuras como la de K. asistan a su incapacidad para conectar con el sentido común dominante entre los lugareños. Por el contrario, las mediocres expectativas y los firmes prejuicios de estos lo convierten

rápidamente en un personaje siniestro, cuyas preguntas y pareceres incomodan allí por donde pasa: «Con su insistencia en los derechos humanos, el forastero demuestra ser el único que conserva una idea de lo que es llevar una vida humana en el mundo» (Arendt, 1976/2004: 95).

La existencia carente de atributos que esbozan los personajes de Kafka, dóciles ante el destino, pero implacables en su oposición a toda sensatez, permite calibrar las afinidades electivas que esta literatura había identificado, como la propia Arendt reconoce (Arendt 1951/2006a: 359-360), entre el funcionamiento de una burocracia como la austro-húngara y la corrosiva pedagogía de la superstición. Cuando las leyes humanas no rigen la existencia ni se advierten operadores normativos que regulen las relaciones entre seres humanos, se empieza a creer que todo es posible, como en la afirmación ya mencionada de Rousset. Sin embargo, la creencia religiosa no podía identificarse osadamente con las ideologías totalitarias, porque, «comparada con estas, la resignación piadosa a la voluntad de Dios parece una navaja infantil comparada con armas atómicas» (Arendt 1994/2005b: 461). La constante superposición de accidentes y la falta de sentido de las decisiones adoptadas por las autoridades en las novelas de Kafka generan su propio carnaval de muerte y conducen a los individuos a competir por mostrar quién es el mejor dotado para interpretar los signos sintomáticos de lo que una hipotética voluntad superior deparará en el futuro. La precariedad, inseguridad y violencia dominantes impiden desplegar un mínimo sentido común, concediendo un amplio margen a la arbitrariedad. De manera paradójica, Arendt observa en un escrito de 1950 –«La religión y los intelectuales», publicado en *Partisan Review*– que el desmantelamiento de la creencia en el Juicio Final o en el Infierno no volvió a los europeos más receptivos a la información contrastada científicamente, sino por el contrario más deseosos del suelo abismático ofrecido por la «pura superstición» (Arendt 1994/2005b: 281). A esta luz la secularización había tenido como una de sus consecuencias el incremento de oportunidades para el éxito popular de las ideologías totalitarias, aunque la «religión organizada» se había mostrado también incapaz a su vez de generar espacios de resistencia frente a aquellas *(ibid.)*.

Arendt se refiere en varios lugares a las dificultades que los contemporáneos de Kafka –hablamos de las primeras décadas del siglo XX– experimentaron para calibrar el peligro anunciado por su escritura. En aquel tiempo el impacto del sufrimiento que la administración podía causar a un

ser humano no se había extendido como lo haría con determinadas minorías europeas una década más tarde. Ahora bien, el mensaje resultaba inequívoco y era el siguiente: «El poder de la burocracia convertía la interpretación de la ley en un instrumento de la anarquía, por lo que la permanente incapacidad de acción de los intérpretes de la ley se compensó con un absurdo automatismo en el escalafón más bajo de la jerarquía burocrática, dejando en sus manos toda decisión» (Arendt, 1976/2004: 93). A pesar de la perspicacia mostrada por la escritura de Kafka, el horror descrito por novelas como *El proceso* y *El castillo* no logró identificarse del todo en el momento de su publicación con la realidad asfixiante que entonces solo se comenzaba a vivir en Europa. Este era un motivo ulterior para considerar esta obra como el diseño fiel de un régimen de existencia aún por llegar, cuya frialdad estructural no facilitaba una captación inmediata de circunstancias que afectaban a vidas concretas. Por ello mismo, el eco de la destrucción humana en marcha que contenía esta literatura resultaba tan estremecedor. Con esta lectura de Kafka en clave emancipatoria, Arendt discrepará no solo del juicio emitido sobre este autor por su primer marido, Günther Stern, sino también por un teórico marxista de la novela como Georg Lukács. A diferencia de estas voces decepcionadas con lo que valoraban como connivencia de la literatura de Kafka con los procesos de cosificación, Arendt argumenta precisamente a favor del poder de interpelación latente en el reflejo repugnante de la «servidumbre voluntaria». Cuando la trama de las novelas se tradujera en mundo de la vida, ya no quedaría tiempo para reaccionar. Para entonces dioses salvajes habrían vuelto inhabitable la Tierra, sometiendo la existencia a ritmos cíclicos desbocados y expulsando el discurso a un exilio del que se le prohibiría regresar.

En textos preparatorios de su estudio del imperialismo Arendt denuncia el desastre que representa para la humanidad la introducción de la necesidad como eje de la vida pública. En esos casos el agente se convierte en un funcionario de la *ananke,* en cuyas manos solo queda acelerar la decadencia inexorable a que están condenados cualesquiera artefactos:

> Pues así como no hay duda de que una casa construida por los hombres conforme a leyes humanas acabará derrumbándose en cuanto la abandonen y la libren a su destino natural, tampoco cabe duda de que el mundo edificado por los hombres y regulado por leyes humanas se convertirá en mera naturaleza y se encaminará a su destrucción final si el hombre decide convertirse a sí mismo en mera naturaleza, en un ciego y preciso instrumento de las leyes naturales (Arendt, 1976/2004: 98).

La trampa de la aceleración temporal y económica hace creer así a los seres humanos que se está conformando algún espacio compartido. Pero, en realidad, «el supuesto de una sobrehumana eficiencia universal» (Arendt, 1976/2004: 100), proyectada sobre el perfecto funcionamiento del aparato burocrático, absorbe todas las energías por mor del incremento de la ganancia y de la competencia financiera. Arendt señala con perspicacia que no pasaría mucho tiempo hasta que este sistema de supresión de la libertad empezara a experimentar una creciente incomodidad con los límites y obstáculos materiales impuestos a este ideal de rendimiento por la condición humana. El presupuesto ideológico de tales demandas sostiene que, si la vida no se deja disponer al compás de semejantes niveles de desempeño, peor para la vida. Tal sería la divisa con que nacía el apesadumbrado siglo XX. Toda una construcción de la distinción entre lo normal y lo patológico tomaría forma a partir de aquí, condenando a los márgenes a una parte considerable de la población europea, de lo que solo abominarían quienes no hubieran quedado capturados como un engranaje más por la maquinaría totalitaria (Arendt, 1976/2004: 107). Lejos de ser una respuesta emocional, esa actitud para ponerse en el lugar del otro recoge el guante de una pieza noble del pensamiento de Kant, perteneciente a la tradición de la simpatía ensalzada por la Ilustración escocesa y poseedora de un lugar relevante en la reflexión más madura de Arendt.

Los refugiados y la ineficacia de los derechos humanos

Arendt admira de Kafka la capacidad para pronunciar un *de te fabula narratur* que no todas las víctimas del totalitarismo y su mortífera burocracia estaban en condiciones de interpretar correctamente. El gusto de Arendt por los alambiques literarios le conducirá también a admirar los cuentos góticos de Isak Dinesen, que, como ya señalamos, denunciaban la *hubris* de sustituir la vida por el relato. Como dejaba patente la historia del antisemitismo europeo, muy pocos judíos alemanes eran parias conscientes de la situación de exclusión y precariedad en que el Estado alemán les había abandonado de manera irreversible en 1933. Merece destacarse a este

respecto que textos de intervención directa bien conocidos de Arendt se detienen de manera implícita en la pareja conceptual procedente del análisis hegeliano del deseo, el amo y el esclavo, ya mencionada anteriormente. Una relación dialéctica análoga a la teorizada por Hegel, pero carente de superación exitosa, podía observarse en la constante lucha psicológica y posterior naufragio civil de los judíos al intentar construirse sin base jurídica alguna una personalidad alternativa que solo podía proporcionar el reconocimiento político.

Había algo en esa experiencia de fracaso que recordaba a personajes como «Gimpel el tonto» de Isaac Bashevis Singer, que Saul Bellow tradujo del yidis para la *Partisan Review* en 1953[5]. En semejantes circunstancias, mostrando una resistencia manifiesta a abordar la cuestión en términos de «crisis de identidad» analizable por un terapeuta freudiano, Arendt subraya que el derecho a un certificado de nacimiento o a un pasaporte no era un mero accidente sin el que la existencia pudiera abrirse paso. De alguna manera, su conclusión venía a ser algo así como «menos Freud y más entrega de pasaportes», una evidencia que escenificaba el escaso respeto que las leyes vigentes en el mundo exhibían hacia la vida humana, al escamotearle los medios para procurarse un mínimo de dignidad. De hecho, no es baladí que la retirada de tales documentos fuera empleada por las autoridades nazis como un eficaz instrumento de destrucción masiva de las minorías, como denuncia Arendt con su usual agudeza en el siguiente pasaje de *Los orígenes del totalitarismo:*

> La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre; puesto que los pasaportes o los certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son papeles oficiales, sino cuestiones de distinción social (Arendt, 1951/2006a: 14).

Arendt arroja luz sobre la angustia que empujó a quienes se sintieron excluidos por una sociedad de la que no procedían, como era el caso de los judíos alemanes exiliados en París o en Nueva York, a intentar adaptarse a marchas forzadas a costumbres y lenguas ajenas. La voluntad de abrazar la asimilación, una actitud que también tentó a Rahel Levi, oculta el hecho de que los refugiados europeos no eran como los franceses o norteamericanos de nacimiento, al haber visto arrebatada su nacionalidad de un plumazo administrativo. En virtud de este fenómeno, Arendt –que, como ya recordamos antes, perdió su ciudadanía alemana en 1933 y no recibiría la

estadounidense hasta 1951– advierte que este derecho no es una entidad flotante solo relevante para las instituciones. Se trata más bien de una suerte de máscara que permite a los agentes humanos construir su identidad partiendo de una base tan sólida y fiable como las opiniones compartidas por una comunidad. Quienes carezcan de ese apoyo se percibirán vulnerables incluso de cara a sí mismos, al sentirse arrojados al mundo como una realidad física desprovista de amparo. Con ello Arendt destaca el carácter social y civil de algunas de las emociones que atraviesan el corazón humano.

Frente a posiciones ante el eje de lo sentimental como la de Rousseau, el análisis de las emociones públicas que Arendt acomete parte del amor a la pluralidad como criterio. Precisamente por la anterioridad que una experiencia compartida de lo público posee con respecto a la fundación de la comunidad política, nuestra pensadora desconfía, como vimos, de la capacidad del discurso sobre los derechos humanos para modificar prácticas atávicas de los Estados-nación. Ese anhelo no resultaba sostenible especialmente en un contexto ideológico e histórico en que el nacionalismo se había erigido en la única fuerza capaz de galvanizar las escasas energías que la crisis económica y social del *fin de siècle* había dejado incólumes. Arendt afirma que el idilio entre el Estado y el nacionalismo hunde sus raíces precisamente en la transformación individualista de la sociedad, que obliga a reconstruir los vínculos con la comunidad: «El nacionalismo […] se convirtió en el precioso cemento que unía a un Estado centralizado y a una sociedad atomizada, y el que realmente demostró ser la única conexión activa entre los individuos del Estado-nación» (Arendt, 1951/2006a: 341). La combinación de individualismo con centralización cincelaba una perspectiva monádica de la realidad, donde el punto de vista de uno recibía una legitimación desmedida, mientras se cometía una injusticia epistémica intolerable con las voces de quienes no encajaban en semejante marco de subjetivación.

Arendt siempre se mostrará enemistada con los dispositivos burocráticos, económicos e ideológicos, especializados en troquelar la condición humana para adaptarla a un pensamiento único. A su entender, de tales experimentos solo podía proceder una comunidad primaria, para la que la satisfacción de los deseos y noción de felicidad del individuo singular dicta el imperativo de la época, sirviendo asimismo de señuelo para determinar la pertenencia emocional a un mismo territorio, cultura y

religión. En virtud de esta transformación epocal, cuando se disuelva el Imperio austro-húngaro, que autores como Franz Werfel, Stefan Zweig y Joseph Roth celebraron como el paladión de la seguridad europea, por su disposición para integrar a un numeroso grupo de naciones de *Mitteleuropa*, la aparición de refugiados, sin papeles y apátridas en el territorio de los Estados-nación del continente pondrá de manifiesto que no quedaba lugar para ellos, como tampoco lo había para el K. de la novela *El castillo*. Ese hiato de la civilización europea evidenciaba que la integración progresiva de los diferentes bajo una misma igualdad política había dejado de ser la ley de la Tierra. Arendt recuerda que desde los comienzos de la civilización occidental la atención al extranjero como huésped se había erigido en ley tácita de los Estados: «Desde los tiempos antiguos se había protegido tanto al refugiado como a la tierra de refugio de situaciones en las que las personas se veían forzadas a quedar al margen de la ley a través de circunstancias que escapaban a su control» (Arendt, 1951/2006a: 401). Pero la Europa de 1919 parecía haber olvidado los tiempos en que la frontera se asumía como un reto en el continente[6], no como carta blanca para expulsar al afuera a las «vidas que no importan», por decirlo con palabras de una autora siempre en diálogo con el legado de Arendt como es Judith Butler.

La combinación de antisemitismo, imperialismo y totalitarismo supuso, por primera vez sobre la faz de la Tierra, la materialización de la vida política como un proceso de selección de los seres humanos declarados «normales» frente a los considerados «patológicos». Ni siquiera sociedades esclavistas como las de la Antigüedad clásica se habían atrevido a lanzar al afuera de la *polis* a los trabajadores empleados en las casas o en actividades de explotación agraria o minera. Lejos de ello, estos eran considerados una pieza clave para el óptimo funcionamiento de la vida civil, cuyas necesidades vitales se ocupaban de satisfacer. Su exclusión de la vida pública no declaraba automáticamente que su existencia fuera prescindible. Por el contrario, la administración de tareas que se les asignaban, a las que no podía dejar de hacer frente ninguna comunidad, les otorgaba un lugar esencial en la reproducción de la vida de aquellas comunidades. Prueba de esta diferencia conceptual revelada por la historia es el hecho, subrayado como una potente paradoja por Arendt, consistente en que sujetos a los que las leyes de sus países de acogida han rehusado reconocer como ciudadanos, debido a su condición de apátridas, pudieran sentir un cierto alivio tras la comisión de un delito. En efecto, esta «acción» delictiva

actuaba milagrosamente como cauce que les permitía adquirir la condición de personas susceptibles de condena por el sistema judicial de esos mismos Estados. En tales casos es la acción transgresora lo que durante el tiempo que dura el proceso judicial devuelve el vínculo que une al sujeto con la comunidad perdida. Las palabras de Arendt sobre el impacto que la vulneración de las leyes puede tener sobre la adquisición de una pertenencia civil arrebatada resultan elocuentes de los dilemas generados por un mundo que se ha salido de sus goznes:

> El mismo hombre que ayer se hallaba en la cárcel por obra de su simple presencia en este mundo, que no tenía derecho alguno y que vivía bajo la amenaza de la deportación, que podía ser enviado sin sentencia ni proceso a algún tipo de internamiento porque había tratado de trabajar y de ganarse la vida, podía convertirse en un ciudadano casi completo por obra de un pequeño robo (Arendt, 1951/2006a: 407).

El análisis de los procesos que permiten convertir a partes enteras de la población en grupos progresivamente prescindibles guarda más de un aspecto en común con la reflexión que René Girard dedicó en los años ochenta del pasado siglo al fenómeno social del «chivo expiatorio». Pero podría decirse que lo que en Girard es fundacional para la comunidad, en el caso de Arendt se percibe más bien como una patología colectiva superable. Girard sostiene en *La violencia y lo sagrado* que «si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración»[7]. A juicio de este estudioso de las religiones, en el lugar ocupado por la víctima sacrificial la proximidad con la bestia no despierta ya vergüenza en el ser humano, aunque al mismo tiempo un terror originario, semejante al temor a ser tocados sin quererlo, *pace* Canetti, parece actuar aquí con el mismo nihilismo que el deseo mimético, un proceso en el que la razón se descubre como la puerta trasera de la vida. El miedo al otro comparece con fuerza en el rechazo del judío en el contexto institucional europeo. Precisamente por ello Arendt asume como una de las tareas de la pedagogía política la aceptación de las diferencias como la situación normal allí donde hay seres humanos. Las crisis sacrificiales poseen en cambio en Girard una secuencia de demonización y glorificación sucesivas por las que atraviesa la víctima que carga con la responsabilidad de purificar a la comunidad, como retrata de manera paradigmática la combinación de las peripecias trágicas de *Edipo rey* y *Edipo en Colono*. Aunque dé la impresión de que el chivo expiatorio actúa sobre causas exteriores, como pestes, sequías y otras calamidades

fácticas, «se limita a actuar sobre las relaciones humanas trastornadas por la crisis» (Girard 2006: 62). Hablamos de un dispositivo que favorece que la subjetividad construya un modelo de orden que percibe la demonización y exclusión de un grupo determinado como fuente de salud civil. A raíz de lo anterior, la cultura aparece como una gigantesca continuación por otros medios de un lenguaje acuñado desde el terror al diferente, engendrando una violencia simbólica dotada de potentes efectos sociales. Si bien las reflexiones de Arendt sobre la muerte civil del judío permiten entablar un diálogo fructífero con las tesis de Girard, ciertamente la genealogía de la cultura que ambos preconizan diverge radicalmente. Mientras que Girard naturaliza la violencia como un pasado negado y asumido por el pasado mítico de la cultura, Arendt la considera una perversión de la comunidad humana.

Los vaticinios de Arendt acertaban en declarar que las dificultades de las estructuras políticas europeas y mundiales para garantizar un lugar en el mundo a la población que se había visto expropiada de su ciudadanía no quedarían resueltas por arte de magia mediante la Declaración de los Derechos Humanos sancionada por Naciones Unidas en 1948. Su contenido debía encarnarse en dinámicas políticas activas. Arendt declara con firmeza en su artículo «Un camino hacia la reconciliación de los pueblos», publicado en la revista bonaerense *Porvenir* en 1942, que las «Naciones Unidas no estarán completas mientras no estén dispuestas a sentarse a la misma mesa con el paria de los pueblos del mundo» (Arendt 2007/2009: 352). La deuda que el mundo aparentemente civilizado mantenía con los refugiados no se saldaría recurriendo a planteamientos como la llamada de Rousseau a hacer de la piedad el eje de orientación en política. La connatural tendencia a la oscuridad de los sentimientos anunciaba, en caso de adoptar tal camino, un colapso de las distinciones entre lo privado y lo público. Tampoco serviría de ayuda elevar a los Derechos Humanos a una suerte de pedestal civil, si los gobiernos seguían mirando para otro lado mientras la imagen viva de la vulnerabilidad de los sujetos «sin papeles» atravesaba Europa como un fantasma en busca de protección. La presunta inalienabilidad de tales principios propició que no se estimara necesaria su por otro lado laboriosa sanción legal, «porque se suponía que todas las leyes se basaban en ellos» (Arendt, 1951/2006a: 412-413). La fortaleza atribuida a esos derechos fundamentales encerraba, pues, un considerable peligro, a

saber, el abandono de la politización de las condiciones de vida de la población precisamente cuando aquella parecía la tarea más urgente.

La reconstrucción que Arendt lleva a cabo de la extrema precariedad a la que se ven reducidos los grupos humanos expulsados de sus territorios naturales destaca en primer lugar que esa acción responde a una organización política perversa, no a un estado de cosas que imponga el rechazo de determinados sujetos (Arendt, 1951/2006a: 416-417). Por el contrario, ciertos individuos perciben haberse vuelto indeseables para su propio Estado en virtud de la adopción de una ideología que los convierte en foco del malestar y rencor de una sociedad. En segundo lugar, la peregrinación de las minorías étnicas en la Europa posterior a 1919 había confirmado a los observadores avezados que solo la posesión de un documento que avalase la pertenencia civil a un Estado-nación servía como antesala del reconocimiento internacional. Quienes carecían de ese salvoconducto sencillamente anhelaban conseguirlo, toda vez que experimentaban que su entera personalidad jurídica y civil se había trasladado a la superficie de un libro en el que en realidad nunca habían reparado demasiado cuando lo tenían, a saber, el pasaporte. La reclamación de un «derecho a tener derechos» venía justamente a responder a las necesidades de estas vidas que no parecían importar a nadie. Vidas fantasmáticas, desprovistas de huella.

La destrucción técnica de la condición humana

Uno de los factores que más impactaron en Arendt al vivir en su propia piel los rigores del exilio fue el escándalo que suponía este gesto inhumano al transgredir todas las reglas de la *xenia* que el Mundo Antiguo había cultivado como una pieza fundamental de las formas jurídicas. Por ello, Arendt gusta de recordar la génesis de la figura del esclavo en la Grecia clásica, en la que se aprecia también la resonancia de la lectura de la relación hegeliana del amo y el esclavo en Kojève. En efecto, Arendt aprecia en la imagen del trabajador doméstico y del *demos* que era el esclavo –ese «instrumento animado», tal y como lo calificara Aristóteles en el libro I de su *Política*– el resultado del injusto sometimiento de unos pueblos a otros por una guerra o de la aceptación de un régimen de vida

indigno por parte de sujetos con escaso aprecio por el brillo público. Arendt siempre valoró positivamente el estatuto humano que Grecia reconoció al esclavo. Por ello, considera que «el crimen de la esclavitud contra la humanidad» comenzó «cuando la esclavitud se convirtió en una institución en la que algunos hombres «nacían» libres y otros «nacían» esclavos» (Arendt, 1951/2006a: 420-421). En esta misma línea, enfatiza que el servicio que el esclavo rendía en la Antigüedad no formaba parte de ninguna táctica diseñada para destruir al ser humano que había en él, como sin embargo sería el caso de la barbarie imperialista y del totalitarismo. En una reseña publicada en 1946 sobre una colección de escritos de John Dewey, Arendt reprochará a este autor mantenerse en «la torre de marfil del sentido común» (Arendt 1994/2005b: 241), al no sopesar que algunas situaciones a las que se redujo a la humanidad en el siglo XX resultaron mucho más deshumanizadoras que la esclavitud y la servidumbre conocidas antes de nuestra era.

Estas observaciones abrían una distancia abismal entre la legitimación del trabajo esclavo en la Antigüedad, al menos hasta que la moral cristiana alcanzó plena hegemonía, y la implantación del trabajo forzado en los campos de exterminio nazi. Desde la década de los treinta hasta bien entrada la de los cincuenta Arendt concentrará buena parte de su reflexión sobre el diferencial que atraviesa ambas concepciones de la actividad laborante. Mientras que la Atenas clásica había intentado encontrar una solución para el lastre que los cuidados y las necesidades vitales suponían para la dedicación a los asuntos públicos, compatible con el respeto de la humanidad, consistente en la distinción entre el hombre libre y el esclavo, la Alemania nazi había hecho del «trabajo» un elemento más de un proceso de destrucción humana rigurosamente planificado. En este contexto de interpretación representaba una pieza decisiva el hecho de que las minorías étnicas y religiosas internadas en los campos en ningún momento tuvieron la oportunidad de rechazar ese destino, que por otro lado ningún ser humano podía proponer a otro sin invitarle a renunciar a su condición. Por el contrario, una ideología que llevaba la lógica más allá de la racionalidad se empeñaba en imponer que el «lugar natural» para los judíos y los rom eran campos de trabajo forzado que en realidad encubrían campos de exterminio. El eco sedicentemente evangélico del *dictum* «el trabajo os hará libres» que rezaba la cancela de Auschwitz pondría en evidencia en 1943 que, como había afirmado el poeta portugués Fernando Pessoa, algunas

metáforas se habían vuelto más reales que ciertas personas. Incluso, como también señala de manera tácita Kafka, quizás las metáforas mortíferas se disponían a sobrevivir como aciagas «metáforas explosivas» –*pace* Hans Blumenberg– a la especie humana en tiempos del totalitarismo. La complicidad entre la labor y una lógica de la destrucción humana sin precedentes ponía sobre aviso a Arendt de que algo muy delicado y necesitado de protección pública se encontraba replegado en la distinción entre actividades que el ser humano puede realizar. La supervivencia de la labor en los campos manifestaba que, si no se articulaba con la conservación de la vida y con el poder de la palabra libre, la primera actividad solo serviría para incrustar un foco de oscuridad en la historia de la humanidad.

Pero antes de conocer la realidad de los campos de concentración, Arendt identifica en la literatura de Kafka la radiografía de una actitud mental y espiritual que había preparado el terreno a la irrupción del mal en política. El ejemplo más importante de esta manera de pensar lo ofrecían los obstáculos que el extranjero K. experimenta en la aldea a la que ha ido a parar sin que nadie lo haya llamado. Los aldeanos carecían, en efecto, de todo deseo de sentirse miembros activos de su comunidad. Parecían haber sido cuidadosamente adiestrados para embotar todo deseo de vida pública, de modo que tampoco daban muestras de percibir esa privación. La dicotomía entre lo social y lo civil había terminado por consumarse también en la vida real, como ocurría en los espacios amueblados al estilo burgués de la población judía de habla alemana. Estos evitaban que «el mundo, el alboroto del trabajo» –como Kafka sostenía en sus cartas (Arendt 1968/2001b: 193-194)– entrara en los domicilios de esas clases medias judías de *Mitteleuropa* como lo hacía en las chozas de los judíos del Este, con frecuencia despreciados por su propio pueblo. Intelectuales como Kafka, Kraus, y más tarde Benjamin, habían dirigido sus dardos «contra la sociedad judía porque no les permitía vivir en el mundo tal como era, sin ilusiones» *(ibid.).* Formaba parte del abandono de esas vanas ilusiones la aceptación de que «no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales», como sentencia un pasaje bien conocido de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1951/2006a: 426). Si bien lo que Arendt califica como la adscripción a un pueblo concreto no es determinante en la organización política que se elija, advierte de la

existencia de ciertos límites naturales que la igualdad política no puede modificar. Esos límites los establecen las diferencias étnicas y culturales entre los pueblos, que, lejos de menoscabar la tarea de dotarles de derechos políticos, anuncian la necesidad de culminar esa meta.

Si bien Europa revelaba con sus actos haber fracasado en el proceso de integración efectiva y no traumática de las minorías étnicas, religiosas y culturales que habitaban en su seno, una nación situada en otro continente confirmaba que el principio de la *translatio imperii* obedecía a la esencia misma de la actividad política. Como Troya había renacido en Roma según el *epos* virgiliano, la parte más noble del «corazón tan blanco» de la vieja Europa se había trasladado en el navío Mayflower al continente norteamericano, donde había vuelto a echar raíces. En realidad, Arendt no se detendrá nunca a ofrecer una explicación conceptual convincente acerca de por qué la Atenas de Pericles parecía haberse mantenido viva en el ánimo de un grupo de puritanos deseosos de vivir su fe en libertad. Como apuntamos antes, especialmente con ayuda de algunos trabajos de José Luis Villacañas, llama especialmente la atención en este punto de su obra el ascendiente de Weber, incluso inconsciente, aunque sea en forma de una privación que caracteriza al esfuerzo hermenéutico de Arendt. En relación con la percepción de la *translatio imperii* del viejo al nuevo continente, Arendt recuerda en la entrevista con Roger Errera su asombro ante el hecho de que en Estados Unidos bastara con jurar la Constitución para ser reconocido ciudadano, sin que lazos territoriales, lingüísticos o tradicionales unieran al pueblo. «Los nativos eran los indios americanos» (Arendt 2018a: 490). El Estados Unidos de finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta no suministraba ya el mejor rostro de su cultura civil, pero el germen del federalismo como antídoto de los errores de la tradición soberanista europea seguía latiendo como una promesa de regeneración ante la mirada de Arendt, incluso en los momentos más sombríos.

Disidencia sionista

Durante la década de los cuarenta Arendt tendrá ocasión de contrastar el alcance de sus propuestas de reconstrucción de la forma estatal con las

relaciones de fuerza que ven nacer al Estado de Israel. Probablemente el diálogo iniciado con Kafka en estos años suponga una suerte de consuelo literario de las dificultades para hacerse entender en los medios sionistas dominantes. Como ya observamos, Arendt vio una oportunidad para superar viejas aporías en la propuesta de crear un Estado binacional –hebreo y árabe– defendida por su admirado Judah L. Magnes, entonces rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén, aunque señale desde 1943 que el marco mental de mayorías y minorías debía ser abandonado para dar paso a un auténtico Estado federal, en el que todos los pueblos implicados pudieran convivir en igualdad de condiciones, sin hipotecas de partida[8]. Este es el momento en que Arendt comienza a colaborar con el semanario *Aufbau*, fundado en Nueva York por emigrantes alemanes y publicado en lengua alemana. En numerosos artículos, en los que se debate predominantemente acerca de la formación de un ejército judío[9] y la asunción del federalismo ejemplificado por Estados Unidos y la Unión Soviética, Arendt se propone actuar como lo haría una disidente del sionismo oficial, especialmente el que se impondría tras el «programa de Biltmore», vencedor en mayo de 1942. El precedente de Bernard Lazare no dejaba de resultar inspirador en tales circunstancias. Como señala Young-Bruehl (1982: 181), la conferencia celebrada en el Hotel Biltmore de Nueva York marcaría un punto de inflexión también en la colaboración de Arendt con *Aufbau*, desde el momento en que su columna «Esto te concierne» se vio remplazada por una «Tribuna sionista»[10]. El futuro Estado de Israel no podía perder, a su entender, la oportunidad de dar una lección al conjunto de Europa, poniendo en práctica su disposición a vivir pacíficamente con otros pueblos según las reglas que imponía el principio federal. Arendt blandirá como principio frente al abogado Cohn-Bendit, refugiado como ella, con quien había fraguado una estrecha amistad en París, la «solidaridad con las otras pequeñas naciones europeas», en lugar de la aplicación de una «política de minorías» (Arendt 2007/2009: 207) como única salida viable en el nuevo hábitat del pueblo judío, tan revestido de significado histórico, pero necesitado de construcción política.

Uno de los primeros problemas que Arendt advierte en el diseño por el que se estaba abogando para el futuro Estado de Israel era en realidad doble. Por un lado, el joven Estado se encontraría pronto en graves dificultades, al verse rodeado en su entorno geográfico solo por pueblos

hostiles a su desarrollo. Por otro, el excesivo calco del modelo del Estado moderno europeo revelaba la falta de arrojo de un pueblo para dibujar el horizonte de su propio futuro, sin contraer deudas intelectuales que finalmente se concretarían en deudas económicas con las potencias –Estados Unidos y Gran Bretaña– en condiciones de garantizar su seguridad en un contexto de combate permanente. En un artículo en *Aufbau* del 6 de octubre de 1944, Arendt se muestra dispuesta a aceptar que el viejo propósito de conformar un ejército judío –sugerido sin éxito tres años antes– pudiera transformarse en la formación de una brigada judía en el interior del ejército británico. La idea subyacente a esta propuesta señalaba que, sin asumir su propia responsabilidad en la lucha contra quienes deseaban destruirlo, el pueblo judío difícilmente podría encontrar su propio lugar entre los otros pueblos. La correlación de la asunción personal de la propia defensa y el abandono de la situación de apátridas era el proceder más indicado para que la libertad pública del pueblo judío no se desvaneciera de nuevo en aras de utopías inalcanzables. Como afirma Arendt en otro de sus artículos en *Aufbau* –«El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?», publicado el 14 de noviembre de 1941–: «Un proverbio sionista antiguo y de gran actualidad dice que la libertad no es un regalo. *La libertad tampoco es un premio por el sufrimiento soportado*. Una verdad que no resulta demasiado familiar al pueblo judío, aunque está empezando a aprenderla, es que *solamente puedes defenderte en calidad de la persona que está siendo atacada*» (Arendt, 2007/2009: 212). Estas palabras contenían el grueso de un mensaje que Arendt había aprendido en su niñez y que ahora se esforzaba por trasladar con escaso éxito a su propio pueblo.

La apuesta por una emancipación que pudieran protagonizar los propios judíos aspiraba también a imprimir un giro radical a una arraigada tendencia a confiar en plutócratas y filántropos, que había eclipsado el legítimo protagonismo que correspondía a la pluralidad judía. En nombre de esa confianza ciega en las consecuencias, la tarea de decidir de manera autónoma una organización política propia se había postergado *sine die* como «un sinsentido demagógico». De ello se ocupa precisamente otro de los artículos que Arendt publicó en *Aufbau* –en julio de 1942– con el perentorio título de «Entre la espada y la pared» (Arendt, 2007/2009: 244). Los argumentos y ejemplos elegidos aquí por Arendt para dirigirse al público recuerdan nuevamente la impotencia que el K. de *El castillo*

experimenta cuando intenta despertar a los aldeanos del sueño narcotizante de la dependencia de los funcionarios. Y –como en el caso de K.– el fracaso se instalará en su itinerario vital e intelectual como un aviso para navegantes. Otro artículo del mismo mes y año –«Si no se resiste al mal menor»– reprocha la tibieza con que el sionismo de Ben Gurion había asumido la alianza del futuro Estado judío con potencias demónicas que impiden a los sujetos tomar las riendas de su porvenir. El diagnóstico de Arendt es implacable en este punto. Por esa misma pasividad,

> los alemanes votaron por el mal menor de Hindenburg, hallando a continuación que Hitler no era tan malo. […] Pero de igual modo que era seguro que Belcebú acabaría pactando y aliándose con el demonio mayor, también podemos estar seguros de que saltando de una roca de mal menor a la siguiente roca solamente podemos acabar al borde del abismo de la catástrofe (Arendt, 2007/2009: 245).

Aunque era aún una incógnita la principal fuente del mal que el Estado de Israel encontraría en su propio decurso político, el hecho de que Arendt encontrara creíble la analogía con la elección del canciller Hindenburg resultaba altamente elocuente de que un gran peligro acechaba a su entender a la joven nación.

Siempre podría añadirse que el largo listado de carencias y errores que Arendt contempla en el sionismo oficialista se compadece poco con los esbozos generalmente abstractos que esta autora dedica a la presentación de un entorno político federal. Sin duda, este es un aspecto de su obra especialmente expuesto a objeciones. En efecto, lo que la federación representaba en la propuesta arendtiana era la voluntad de varios pueblos diferentes de convivir en paz, construyendo un futuro común –vital y político– de manera productiva. Posiblemente el entusiasmo del principio rector, que entornos geográficos como las federaciones estadounidenses y soviética y la Commonwealth británica brindaban para las aspiraciones políticas del pueblo judío, restó parte de la necesaria atención a la plasmación concreta de la cooperación económica, social y cultural con la población palestina árabe y otros pueblos vecinos. El principio de cooperación federal se convierte en Arendt en la mejor alternativa a las metáforas políticas del contrato, con su empobrecedora visión mecanicista de las dinámicas civiles y políticas. Pero qué duda cabe que hubiese sido deseable que la experiencia directa del kibutz –que la joven Arendt poseía ya tras su primer viaje a Palestina, en virtud de su colaboración con Aliya juvenil– se hubiese trasladado en parte a los textos en los que se tematiza

centralmente la fórmula política que permitiría al pueblo judío granjearse un hábitat propio sobre la Tierra. En otro artículo publicado en *Aufbau* –el 17 de diciembre de 1943– Arendt entona un sentido elogio del federalismo como solución para la organización política del pueblo judío. En esta fórmula de organización estatal se aprecia una plasticidad que puede resultar especialmente útil para la inserción geopolítica de este pueblo como una unidad política más. En el artículo mencionado, Arendt advierte que «precisamente por la enorme atracción que esta nueva idea ejerce en las esperanzas y las aspiraciones de muchas naciones europeas, se ha puesto más o menos de moda emplear el término "federación" para referirse a cualquier combinación de Estados-nación» (Arendt, 2007/2009: 276). Seguramente la «enorme atracción» suscitada por el modelo perjudicó precisamente su encarnación en entornos diferentes.

A pesar de las insuficiencias que afectan a la propuesta federalista de Arendt, no debe menospreciarse el perspicaz análisis que esta realiza de la relación que Israel mantendría con las naciones colindantes de Oriente Próximo. Su previsión acertó al advertir de que el incremento de la hostilidad de esas naciones pondría a prueba la autonomía del nuevo Estado y su capacidad para entender el alcance político de la vecindad con otros, viéndose obligado a depender de las mismas potencias que habían auspiciado su aparición. Arendt expresa en un artículo publicado en la revista *Commentary* en 1945-1946 que la aventura de Israel corría el riesgo de desembocar en el fracaso de la disparatada empresa de Shabtai Tzvi, autoproclamado Mesías en la Turquía del siglo XVII, sin más pilares que «el recuerdo de un remoto pasado y la esperanza de un remoto futuro» (Arendt 2007/2009: 473). La escucha concedida a los cantos de sirena que habían llamado a la puerta del pueblo judío a lo largo de la historia explicaba la postergación reiterada de la acción propia, con cada nueva caída en ilusiones ópticas que se habían revelado insidiosas en la historia de este grupo humano.

La imposición de la razón de las mayorías no gozaría nunca de la simpatía de Arendt, tampoco en el caso de las decisiones que finalmente se adoptaran en el interior del sionismo. Aquella encuentra por ello en el sorteo y en las prácticas democráticas de la misma Atenas clásica la contracara de la selección aristocrática de las élites, en una línea de recepción consonante con el parecer que la filosofía griega suele transmitir sobre la forma de gobierno democrática. La sospecha con respecto a los

impulsos despóticos que alberga la democracia es también una de las principales deudas que Arendt mantiene con la radiografía que Tocqueville dedicó a la sociedad norteamericana del siglo XIX. En realidad, nuestra autora no deja de preconizar una profunda transformación de la democracia representativa, agotada por las dinámicas de polarización de partidos, llamada a ampliar las condiciones de intervención política para facilitar la participación de los seres humanos interesados en lo común tanto o más que en sus propios intereses. Tras la ambivalencia de esta noción de la participación política late asimismo la evidencia de que cada ampliación de los criterios de acceso a la vida pública implica la exclusión de una parte de la población. La franqueza de Arendt brilla con especial fuerza en su resolución de cargar con las impopulares consecuencias derivadas de su apuesta por visibilizar el liderazgo civil y político de quienes desean conocer la felicidad pública, en lugar de encerrarse en las cuitas de sus asuntos privados.

---

[1]. Sobre la importancia de la vergüenza en la reflexión que Arendt dedica a quienes sufren la falta de derechos civiles básicos, me permito remitir a mi trabajo (Sánchez Madrid 2019: 97-120).

[2]. Sobre las trampas que Arendt advierte en las propuestas de integración ofrecidas a los judíos alemanes desde la Modernidad, recomiendo el trabajo de Jerade (2015: 341-368).

[3]. Remito en este punto al volumen editado por Sánchez Madrid (2016), donde me ocupo más extensamente de la deuda que la obra de Arendt mantiene con la escritura de Kafka.

[4]. En una carta dirigida el 9 de septiembre de 1946 a Hermann Broch, que se había exiliado en los Estados Unidos en 1940, Arendt manifiesta su deuda con un escrito de este sobre el planteamiento utópico que a juicio del primero debía asumirse para que la fundamentación de los derechos humanos no naufragara en su aplicación efectiva (Arendt/Broch 1996b: 14). Se trata del escrito de Broch «Observaciones sobre la utopía de una "Carta Internacional de Derechos y Responsabilidades"», que este había elaborado entre 1945 y 1946, con la intención de que sirviera como material de trabajo para la Comisión de las Naciones Unidas presidida por Eleanor Roosevelt, que aprobaría en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Arendt conocía el escrito de Broch y este le remitiría poco más tarde otro trabajo sobre el tema –«Los derechos humanos y el absoluto terrenal *[das Irdisch-Absolute]*»–. Arendt manifestará en otra carta a Broch fechada en 1949 sus reticencias frente al planteamiento de los derechos humanos como resultado de una condición natural previa, como podía serlo la condición terrestre, toda vez que a su entender estos derechos básicos debían surgir como resultado de la organización política de las comunidades que habitan la Tierra.

[5]. A pesar de la falta de rastro de un contacto directo entre ambos, al que ya hemos aludido con anterioridad, Isaac Bashevis Singer y Hannah Arendt compartieron el mismo recorrido de huida de la barbarie nazi, que condujo a ambos a Nueva York, aparte de reparar asimismo con insistencia en las marcas de excepcionalidad que lastraron la emancipación del judío europeo. Considero que este diálogo latente entre ambas obras merecería ser explorado en profundidad.

[6]. Sobre la fecundidad conceptual y experiencial del término «frontera» en la Antigüedad clásica y tardía, remito al excelente volumen de David Hernández de la Fuente/Marco Alviz (eds.), *De* hóros *a* limes: *el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.

[7]. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. cast. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 101.

[8]. Un artículo de ese año, «La crisis del sionismo», contiene consideraciones muy críticas con respecto a la propuesta de Magnes: «También Magnes piensa según los parámetros de los Estados nacionales, solo que dando otro nombre a lo mismo: él lo llama "federación". Este uso del término "federación" cancela de raíz su significado nuevo y creativo; anula la idea de que una federación está –en contraste con una nación– compuesta por diferentes pueblos con iguales derechos. En otras palabras, dentro de una federación el viejo problema de las minorías ya no existe. La propuesta de Magnes, de llevarse a cabo, convertiría a Palestina en uno de nuestros peores países de exilio» (Arendt 2007/2009: 429).

[9]. Sobre el planteamiento arendtiano de la conveniencia de formar un ejército judío, remito al excelente trabajo de Fantauzzi (2017: 54): «La formación de un ejército y la consiguiente participación en la guerra son reivindicadas por Arendt en un sentido prepolítico también porque permiten a los judíos no solo autorreconocerse y fundarse, sino también reconocer a sus adversarios y a sus vecinos».

[10]. Birulés destaca que hasta el año 2000 ninguna obra de Arendt fue traducida a la lengua hebrea, lo que constituye un síntoma de la desafección que el Estado de Israel mostró hacia esta pensadora en virtud de sus posicionamientos teóricos. El ensayo sobre Eichmann solo se tradujo al hebreo en 1995 y con financiación privada. Véase Birulés (2007: 199, n. 7).

5. Revoluciones, violencia y desobediencia civil: el rostro jánico de la política

Un curso impartido en la Universidad de Princeton en la primavera de 1959, seguido de la concesión de una *grant* por la Fundación Rockefeller (1960) y de una invitación de la Wesleyan University (1961), suministraron las condiciones propicias para el surgimiento de uno de los ensayos más célebres del pensamiento de Arendt. Me refiero a *Sobre la revolución*, publicado en la editorial neoyorquina Viking Press en 1963. En este capítulo me referiré especialmente a este ensayo y a dos escritos que Arendt publicó en los años setenta, poco antes de su muerte. Se trata de «Sobre la violencia», aparecido originalmente en 1970 por Harcourt Brace Jovanovich, y «Sobre la desobediencia civil». Ambos quedarían recogidos posteriormente en el volumen *Crisis de la república*, publicado en esta misma editorial en 1972. Este extenso arco temporal permite valorar la importancia que la Arendt madura dedicó a la espinosa cuestión del origen y conservación del poder político, de la misma manera que a los decisivos matices categoriales que obligan a distinguir entre poder, potencia, fuerza y violencia. En este contexto, Arendt acometerá la empresa de recordar a Occidente los errores cometidos una vez más por una filosofía política que parece más comprometida con los objetivos del control social que con la felicidad pública que solo suministra la actividad política. Para ello, procederá a una suerte de aproximación fenomenológica que, sin caer en los excesos de la anamnesis platónica, pretende desenterrar piezas cruciales de lo que denomina, en la estela de René Char, la «herencia sin testamento» y el «tesoro perdido» de la tradición revolucionaria[1].

El conflicto entre revoluciones: el modelo francés y el norteamericano

El volumen *Sobre la revolución* se articula sobre la contraposición de dos modelos revolucionarios dotados de una suerte desigual en la cultura

política contemporánea, como es el caso de la Revolución Francesa y la Revolución Norteamericana, con la intención de señalar divergencias de envergadura entre ambas que afectarían a su capacidad de interpelar al presente. Mientras que la primera había proyectado una honda transformación de la sociedad, centrándose en la eliminación de la pobreza y la marginación, la segunda había sido capaz en cambio de fundar un espacio estable de acción política, basado en la reciprocidad y en la mutualidad que habilitan el cumplimiento de promesas. Ambos proyectos revolucionarios desplegaban enfoques discrepantes acerca de lo común y lo público que debían ser cuidadosamente calibrados, con el propósito de evidenciar cuán lejos quedaba la experiencia política europea del siglo XX de los hábitos y compromisos incentivados por los Padres de la Constitución norteamericana. Si bien compartían el mismo «*pathos* de la novedad» (Arendt 1963/1988: 35), vertebrador de la voluntad de formar un nuevo cuerpo político[2], el legado de cada modelo de emancipación generaba lecturas enfrentadas acerca de nuestra condición política. Por de pronto, Arendt deseaba insistir en la diferencia teórica y práctica entre *liberación* y *libertad*, algo que le parecía especialmente necesario dado el solapamiento acostumbrado entre los derechos civiles que el cuerpo político reconoce a sus miembros, derechos a los que atribuye un carácter negativo, y la experiencia de una participación política efectiva, sin la que no hay ingreso efectivo en el espacio público[3]. Lo segundo exigía un retorno a Grecia, si bien no en virtud de ninguna veleidad grecomaníaca, sino más bien en aras del ascendiente que la lengua e instituciones griegas, como también las romanas, poseen sobre el vocabulario político de Occidente. La aspiración de Arendt al recordar los principios de la democracia ateniense, cuyo eje son la igualdad ante la ley –*isonomía*– y la igualdad en el uso de la palabra –*isegoría*–, no pretendía importar la arquitectura de clases de esa sociedad, ni mucho menos su esclavismo. En cambio sí formaba parte de sus objetivos calibrar lo que separaba a las democracias europeas e incluso a la estadounidense de una concepción de la política que parecía haberse quedado sin portavoces. Lo que Atenas atesoró acerca del fenómeno de la libertad saltaba a la vista al atribuir la igualdad a la ley *[nomoi]*, en lugar de dejarla en manos de los talentos y capacidades que cada sujeto pudiera poseer por naturaleza *[phusei]*. Su legado revelaba que las acciones y relaciones humanas eran las únicas en condiciones de introducir en el

mundo una nueva realidad como la «igualdad», lo que impide solapar a esta con ningún atributo nacional, racial o cultural.

Teniendo en cuenta la tradición cosmológica, que de Polibio a Copérnico hermana a la revolución con la *revolutio* o ciclo regular de los tiempos, Arendt encuentra en Maquiavelo un referente crucial para otorgar al término un significado rompedor con esta acepción, a pesar de que este persista en la dimensión entrópica del proceso revolucionario. En efecto, Arendt ve en el teórico del *principado civil* «el padre espiritual de la revolución» (Arendt 1963/1988: 38). Lo que le sedujo de la apuesta metodológica de Maquiavelo responde, por un lado, a la atención que este muestra hacia la *mutatio rerum* de las formas políticas, recibida de la tradición republicana de Cicerón y de la historiografía de Tito Livio. Por otro, al interés del florentino hacia la producción de referentes inmutables, de suerte que ambas inquietudes quedan reunidas en la concepción de la fundación política como única alteración beneficiosa para el bien común. Lo que vuelve a Maquiavelo el pensador político más representativo de la Modernidad a ojos de Arendt, en mayor medida que Hobbes o Locke, reside en el peso que el gusto por los clásicos posee en su obra. Lejos de hacer del miedo o de la utilidad el centro neurálgico de la constitución de la libertad –tal y como la había acuñado Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, XI 5–, esta pasa a depender de la *virtù*, esto es, de la capacidad que cada sujeto muestre para ocuparse de la *res publica*. No todos los individuos manifiestan la misma disposición a intervenir en política, una tesis que conduce a Arendt a legitimar en las páginas finales del ensayo el «proceso de autoselección» (Arendt 1963/1988: 288) de una «élite política popular» *(ibid.)*, que permita discriminar entre quienes desean gobernar y quienes solo merecen ser gobernados. Son, en efecto, frecuentes las observaciones de Arendt que revelan su antipatía hacia el principio del sorteo y la universalidad del sufragio como operaciones útiles para el cuerpo político. Por el contrario, no pierde ocasión para destacar la extrañeza que un «derecho a participar en el gobierno» (Arendt 1963/1988: 42) habría suscitado en el mundo clásico y el escaso provecho que su imposición había cosechado en la Modernidad europea.

La combinación del propósito de restauración de un antiguo orden de cosas, corrompido por el mal gobierno, con el sometimiento a una suerte de marcha irresistible de los acontecimientos representa para Arendt la amenaza más insidiosa para todo proyecto revolucionario. En una

conversación con Adelbert Reif en 1970, Arendt advierte, a propósito de las recurrentes analogías entre el movimiento estudiantil surgido a nivel global a raíz de 1968 y el proceso revolucionario, que «los revolucionarios son los que saben cuándo está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo» (Arendt 1972/1998b: 208). Nada más alejado de este carácter performativo que la alusión del jacobino alemán Georg Forster a «la majestuosa corriente de lava de la revolución que no respeta a nada y que nadie puede detener», citada por una de las fuentes bibliográficas manejadas en *Sobre la revolución*, el historiador Karl Griewank[4]. El mismo contraste se advierte ante la definición que Condorcet ofreciera de una ley revolucionaria en 1793, a saber, aquella cuyo objeto sería mantener en pie la revolución o acelerar su marcha. La ambigüedad del proyecto revolucionario permite apreciar con especial detalle los motivos de la contraposición entre el modelo norteamericano y el francés. Mientras que el primero habría propiciado que el ser humano se sintiera artífice de su propio destino, el segundo habría caído bajo la seducción de las nociones de fuerza y necesidad de la historia elaboradas por la filosofía de Hegel. En el caso francés, la soberanía del monarca se desplazaba a la soberanía del pueblo, como lo expresó el abate Sieyès, sin impulsar una verdadera transformación de la organización política del Antiguo Régimen. La «nueva ciencia de la política» anunciada por Tocqueville se veía remplazada así por una filosofía de la historia que malograba los mejores frutos de la acción revolucionaria en nombre de una necesidad cíclica. En palabras de Arendt en 1789, «la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario» (Arendt 1963/1988: 54).

Las trampas de la «cuestión social»

Arendt adscribe buena parte de las diferencias que reconoce en ambos procesos revolucionarios a una diversidad de planteamientos con respecto a lo que delimita como la «cuestión social». En este sentido, subraya que los revolucionarios franceses identificaron erróneamente la tarea de reorganizar políticamente a la sociedad francesa con el propósito de suprimir la miseria y la indigencia. Arendt alude a la ausencia de este objetivo en la sociedad de la Norteamérica revolucionaria, pero suele atribuirla al bienestar reinante

en general entre la población llegada de Europa al Nuevo Mundo. A pesar de este juicio positivo sobre las condiciones de vida en América del Norte, Arendt no oculta en otros escritos –especialmente en su ensayo sobre la desobediencia civil– la mancha que la comercialización de la esclavitud y del trabajo negro asalariado supuso para este territorio[5]. Asimismo, en una carta remitida a Jaspers a los cinco años de su llegada a los Estados Unidos, fechada en enero de 1946, Arendt matiza la admiración que siente hacia el compromiso civil original de la sociedad estadounidense. En la carta pone como ejemplo de esta actitud la defensa de los compatriotas de origen japonés que fueron encerrados en campos de concentración que muchos ciudadanos de esa unión federal abanderaron, dirigiéndose a congresistas para reivindicar que la condición de ciudadanía estadounidense permaneciese indiferente al origen étnico, religioso o cultural de las personas. Ahora bien, acto seguido, reconoce que

> la contradicción básica del país es la coexistencia de la libertad política con el vasallaje social. […] Es peligroso porque la sociedad está organizada y orientada «conforme a la raza». […] Este hecho obedece naturalmente al hecho de ser una tierra de inmigración, pero se agudiza de una manera terrible por la cuestión racial; esto es, América tiene efectivamente un problema «racial» y no una mera ideología (Arendt/Jaspers 1985: 67).

La conciencia de esta mezcolanza de rasgos opresores y emancipadores en la sociedad estadounidense no merma en cambio el balance positivo que Arendt extrae de la cultura política del país.

Con independencia de los flancos débiles de esta sociedad multirracial, a Arendt le interesa destacar la convicción de los padres de la Revolución norteamericana de que la mejora de las condiciones materiales de vida de los ciudadanos no se traduciría inmediatamente en la generación de una cultura civil. A su juicio, el drama del sujeto pobre no consiste tanto en la precariedad constante, sino –siguiendo unas declaraciones de John Adams– en la vergüenza de no ser útil al cuerpo político y de no participar en los asuntos públicos. A la vista queda el esfuerzo por hacer de Jefferson y Adams compañeros espirituales del Pericles del elogio fúnebre reconstruido por Tucídides. También se advierte en este parecer una resistencia considerable a adoptar una perspectiva de la acción cercana a los resultados que la teoría crítica había arrojado en obras como las de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. A juicio de Arendt, en la acción no podía haber más cortapisas que las que la subjetividad de los potenciales agentes interpusiera en su camino. Y la subjetividad a su entender dependía de las motivaciones

internas del individuo, no estaba sometida a la compleja trama de los vínculos sociales. Este punto de vista no escapa a la polémica, en consonancia con el arrojo habitual de Arendt. Podemos apreciarlo cuando nuestra autora se pronuncia sobre el hecho de que el acceso a un creciente bienestar de las masas desharrapadas a escala global habría propiciado que estos sujetos, «en vez de entrar en la plaza pública, donde toda excelencia puede brillar, prefirieran, por decirlo así, abrir de par en par las puertas de sus hogares y mostrar lo que por su propia naturaleza no debe ser visto por todos» (1963/1988: 71). Teniendo en cuenta tales reacciones de la sociedad, los líderes de la revolución debían tener especial cuidado para no hacer del resentimiento, la codicia y la envidia motores de su proyecto político. Justamente ese fue el fatídico paso dado por políticos como Saint-Just y Robespierre, siguiendo la imaginación tan desbordante de un filósofo como Rousseau.

Escamotear la fundación de un espacio político estable en nombre de la «cuestión social» introduce asimismo una potente carga emocional en la acción, con importantes perjuicios a juicio de Arendt, que permiten seguir incidiendo en la diversidad de los modelos revolucionarios analizados. Nuestra autora encuentra un precedente de la conversión de la *compasión* hacia las capas más desfavorecidas de la población en prescripción legal y virtud política en la decisión de Rousseau de convertir los propios intereses particulares y la propia voluntad –la *voluntad de todos*– en el mayor obstáculo para la formación de la *voluntad general*. Rousseau había revestido previamente a *le peuple* con una figura de unidad, pero ello había sido posible –a la luz del análisis de Arendt– porque en situación de pobreza extrema la masa se pronuncia con una sola voz y proclama una única reclamación, a saber, acabar con el hambre y la miseria. El mensaje procedente de la pobreza no era político, sino la proyección pública de la necesidad irresistible propia de la vida biológica. Pero la existencia política exigía poner en circulación otros contenidos discursivos, distintos del grito violento de una población ignorante y hambrienta. Como vimos de la mano del capítulo 3, la compasión debía distinguirse cuidadosamente tanto de la piedad como de la solidaridad, esta última más capacitada para funcionar como principio orientador de la vida civil. Por otro lado, los perjuicios resultantes de esta vivencia emocional de la política habían sido expuestos según Arendt con mucha mayor definición por la obra literaria –Henry Melville en *Billy Budd* y Fiodor Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*–

que por la teoría política. Esta última incidía en el hecho de que la actividad política no podía depender de referentes absolutos –ya se tratara de la verdad, de la justicia o de la legitimidad–, a partir de los cuales derivar deductivamente el modo de proceder más conveniente en cada caso para conservar la comunidad. Arendt afirmará de manera contundente en este contexto que «las leyes son hechas para los hombres, no para los ángeles ni para los demonios» (Arendt 1963/1988: 85). Pero la retórica de Rousseau, con su apego a un «estado de naturaleza» que es en realidad fruto de un experimento mental, invitaba a abandonar la reflexión sobre los «asuntos humanos» para desplazarse a territorios ideales incongruentes con las condiciones materiales de la acción. Las ensoñaciones de un paseante solitario, a solas con su corazón dañado por la sociedad, no resultaban prometedoras acerca de las exigencias específicas de la vida política.

El culto a la compasión por la masa indigente pone, por otro lado, de manifiesto que sus partidarios desconocían que la congruencia entre *ser* y *apariencia* es uno de los postulados de la acción política, si bien ambas dimensiones se escinden irremediablemente en el plano del análisis moral. Como ya mencionamos, Arendt combina la enseñanza de Sócrates y Maquiavelo para confirmar que la acción pública necesita presentarse ante otros y para ello precisa del apoyo de aquello que el mundo clásico entendió como propio de la *persona*, esto es, el disponer de una máscara –*prosopon* en griego clásico– que permitiera al sujeto ocultar su rostro y proyectar asimismo su voz, volviéndose audible para el público. El espacio de la conciencia socrática, de la misma manera que el del mundo en Maquiavelo, dispone al agente a actuar sabiéndose observado por una instancia ajena y externa, que entra en crisis de la mano del hipócrita tanto como de la mano de su perseguidor, bajo el hechizo del ilusorio ideal de una transparencia absoluta, impracticable cuando se trata de la condición humana. La amenaza que el hipócrita representa disuelve la posibilidad de construir una apariencia coherente, que siempre requiere que bajo ella haya un yo, por mucho que este no pueda mostrarse en público. Pero el peligro que entraña la guerra declarada contra la hipocresía consistía en pretender arrancar la decadente corte de Versalles para «poner al descubierto la faz inmaculada y honesta del *peuple*» (Arendt 1963/1988: 106), suprimiendo con ello también la protección de la personalidad civil que permite a la pluralidad humana ejercer su libertad.

Recuperar la «felicidad pública»

Una exploración análoga a la realizada con respecto a la «cuestión social» toma forma a propósito de la noción de «felicidad pública» abrazada por los dos modelos revolucionarios analizados. Arendt subraya con especial énfasis que la «pasión por la libertad pública o política» no es solapable con «el aborrecimiento apasionado de los amos» (Arendt 1963/1988: 124), precisamente por las razones que aconsejan distinguir la fundación de la libertad de la lucha por la liberación de las causas de la opresión. Si lo primero remitía a una resistencia activa frente a toda tiranía, lo segundo podía conducir a la paradoja de un régimen paternalista y despótico que, sin embargo, concediera cierto bienestar a la masa popular. La respuesta a la alternativa era inequívoca para Arendt, para quien «si bien es cierto que la libertad solo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos» (Arendt 1963/1988: 140). El análisis de la pobreza se vacía así de alcance político, pasando a percibirse como un fenómeno que únicamente afecta a la dinámica social. La traducción de la miseria en la otra cara de la abundancia manifiesta que las fuentes del juicio de Arendt en este contexto parten de observaciones clásicas como las que Aristóteles dedicó a la oligarquía –en cuanto gobierno de los ricos– y a la democracia –en cuanto gobierno de los pobres– como *parekbaseis* o desviaciones de constituciones legítimas. Las motivaciones políticas alimentadas por el malestar producido por la posición social de los sujetos no parecían alentadoras sobre las energías que estos pudieran dedicar a lo público.

Sin embargo, podría preguntarse a Arendt qué tipo de respuesta debería darse al hecho de que partes sustantivas de la población se mantengan alejadas de lo público, e incluso carezcan de legibilidad política, precisamente por la situación de indigencia en que se encuentran y por la correspondiente exclusión social que sufren. La dimensión de obstáculo que la extracción social posee para la auto-selección del sujeto como miembro activo del cuerpo civil puede considerarse un impensado de la obra de Arendt, cuyo voluntarismo con frecuencia incurre en excesos que podría compartir con Sartre. Si bien las posiciones políticas de este pensador son rechazadas con displicencia por Arendt, el vínculo que esta mantiene con la

escuela del pensamiento existencialista en este tipo de planteamientos es indiscutible. Podría derivarse de ello una injusticia epistémica que conviene valorar en todos sus vértices. Hay momentos –como la respuesta que Arendt da a la reseña de *Los orígenes del totalitarismo* de Voegelin– en que se aprecia una adhesión sin ambages a los principios de esta corriente filosófica: «históricamente solo sabemos de la naturaleza del hombre en la medida en que ella tiene existencia, y ningún reino de las esencias eternas podría nunca consolarnos de que el hombre perdiese sus capacidades esenciales» (Arendt 1994/2005b: 491). Pero nuestra autora declara también que el existencialismo francés había malvendido la prelación de la existencia sobre la esencia en nombre de la ideología. En una conferencia leída ante la Sociedad Americana de Ciencias Políticas en 1954 Arendt reprocha a pensadores como Sartre, Malraux, Camus o Merleau-Ponty, a pesar de las notorias discrepancias entre ellos, haber pretendido modificar la «naturaleza humana» en nombre del *engagement* político, en lugar de comprender «la propia condición humana, que en todas las circunstancias parece permanecer como la condición en que la vida sobre la Tierra le ha sido dada al hombre en absoluto» (1994/2005b: 531).

Lejos de sufrir el hechizo de las emociones ligadas al malestar social de los más vulnerables, cuyo mejor rostro Arendt había reconocido de la mano de Lessing, la Revolución norteamericana abanderaba la virtud de conectar una guerra de liberación, de la que resulta la emancipación de las trece colonias de Norteamérica, con un intenso proceso de construcción constitucional. De esa manera, el esfuerzo de los revolucionarios se había librado, por un lado, de caer bajo el hechizo de una «revolución permanente», desembocando en la construcción de múltiples gobiernos federales, cuyo núcleo de sentido era el respeto a la legalidad y la mutualidad. Por otro, se conseguía asentar la Constitución como un pilar sólido –impidiendo su conversión «en un globo cautivo que flota en el aire», en palabras de Adams–, desde el momento en que la desconfianza hacia el poder gubernamental se disolvió por obra de la construcción de una sólida *autoridad*. La misma comprensión de los derechos civiles como derechos humanos exigía bajo la guía de Montesquieu el establecimiento de gobiernos civilizados en la totalidad de la Tierra, mientras que en el caso francés la inspiración rousseauniana había convertido a tales derechos en una suerte de verdades ideales independientes del quehacer del cuerpo político. La identificación rousseauniana entre poder y voluntad se sustituyó

así en Norteamérica por la interdependencia entre poder y libertad, de la que se sigue la convicción de que «el poder contrarresta al poder». Surgió de todo ello una concepción relacional de la ley y una noción del poder desafecta de las metáforas de la soberanía. El descubrimiento de la capacidad del poder para extenderse incluso por territorios extensos hacía de la federación la solución a las inquietudes que los Padres de la Constitución norteamericana albergaban en cuanto lectores de Montesquieu. El problema de lo que Carter Braxton, uno de los signatarios de la Declaración de Independencia de las trece colonias norteamericanas, denominó *constitutio libertatis* no residía tanto en la limitación del poder cuanto en su multiplicación.

Arendt llamaba así la atención sobre el peso con que el mundo de la experiencia contaba en la cultura política norteamericana, frente a la formulación que Locke diera del contrato como una cesión de potencia individual a una autoridad superior y a la deuda que ideólogos de la Revolución francesa como Sieyès mantenían con la lógica soberana de la monarquía absoluta. Estos últimos invitaban a seguir encontrando fuentes divinas del poder y del derecho, sustituyendo el lugar del rey por el pueblo. Nuevamente, la senda de los líderes norteamericanos ofrecía una alternativa a este modo de proceder, toda vez que a sus ojos el poder se encontraba sin duda en el pueblo, pero la máxima fuente legal era la Constitución, «un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que […] nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad» (Arendt 1963/1988: 160). Semejante disyunción de las fuentes de la vida civil habría extrañado cuando menos al mencionado Sieyès, que en su escrito «¿Qué es el Tercer Estado?» (1789) había considerado ridículo someter a la nación al cuerpo legal constitucional, que, sin embargo, vinculaba a los gobernantes. Arendt advierte así en el postulado de la «voluntad de la nación» una suerte de reboso que denuncia un déficit de experiencia política madura. En efecto, la fundación de un nuevo cuerpo político en Norteamérica había dado por periclitado el ciclo de la monarquía europea, sustituyéndolo por uno democrático, expuesto a su vez al peligro del «despotismo electivo» que Jefferson, anunciando a Tocqueville, había vislumbrado en el gobierno de la mayoría. Con independencia de las motivaciones que pudieran haber convencido a los peregrinos del Mayflower a redactar un pacto firmado al desembarcar, Arendt pone especial énfasis en el hecho de que el temor ante el estado de naturaleza

expresado por territorios inexplorados y por la perspectiva de una libertad sin cortapisas legales activó el poder latente en esa comunidad. Es significativo señalar que la distancia que esta noción de poder mantenía con respecto a los ideales de la soberanía permitió que los cuerpos políticos que fueron las colonias pudieran seguir siendo durante siglo y medio súbditos de la Corona británica. La experiencia previa en el establecimiento de constituciones y pactos desde el periodo colonial aportaba un cauce de comprensión de la acción pública que los revolucionarios solo tuvieron que reeditar con su proyecto de emancipación constitucional[6].

Arendt distingue así el carácter horizontal del contrato mutuo fundado sobre las promesas que conforman una *societas* y una «Comunidad en expansión» –como la *Oceana* de Harrington– de la verticalidad del contrato social mediante el que la sociedad consiente en entregar al gobernante su fuerza, debilitando la participación política del individuo en la comunidad. La naturaleza no ficticia del primer modelo de contrato estriba, según enfatiza Arendt, en el hecho de que el sujeto separado de la comunidad política establecida se convierte en un ser impotente hasta que la comunidad decida recuperar su poder originario –por ejemplo, ante la corrupción generalizada de la forma de gobierno vigente– para impulsar un cambio de gobierno. Precisamente esta era la condición a la que quedaba reducido el gobernado en un modelo como el lockeano. Por el contrario, la lógica de la reunión, el acuerdo y la promesa no partía de una visión idílica e ingenua de la naturaleza humana, sino de la confianza en que tales instrumentos discursivos permitirían contrarrestar los defectos de la condición humana, en correspondencia con lo que Arendt entiende como «gramática de la acción» –su vínculo con la pluralidad– y como «sintaxis del poder» –su conexión con un mundo común que permite relacionarse a los seres humanos–. Tales principios habían inspirado tanto el pacto del Mayflower en 1620 cuanto los Mandatos Fundamentales de Connecticut en 1639, considerados la primera Constitución redactada en suelo norteamericano[7]. Las razones de Arendt son consistentes con su indagación de la libertad: «En la facultad humana de prestar y conservar las promesas tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir mundo» (Arendt 1963/1988: 180).

La construcción de la autoridad

Una vez roto el lazo de lealtad a la monarquía y el Parlamento británicos, Arendt repara en la obra más prudente de los revolucionarios norteamericanos, a saber, la construcción de una fuente de *autoridad* no teológica. Averiguar cuáles son los cauces mediante los que la tradición y la autoridad surgen como referentes políticos se convierte así en una pieza clave para entender la diferencia entre poder y violencia. Para alcanzar este objetivo era conveniente subrayar el hecho de que el Viejo Mundo carecía de experiencia en la configuración de cuerpos políticos capaces de participar en un poder normalmente monopolizado por la figura del monarca. Los parlamentos, dietas o estamentos de la Modernidad europea no disputaron una dimensión pública que solo correspondía a la monarquía, sino que más bien representaban intereses privados, comunes a ciertos grupos unidos por el nacimiento, la clase social o la profesión. Nuevamente, la contraposición entre el pueblo entendido como «fuerza natural y prepolítica», cuyo eje serían las demandas de bienestar material, y un poder «basado en la reciprocidad y la mutualidad» (Arendt 1963/1988: 187-188) permite recordar la distancia que media entre los dos proyectos revolucionarios. A pesar de sus patentes diferencias, Arendt reprocha a la mayoría de los intelectuales del siglo XVIII haber imitado el proceder de las Iglesias al pretender dotar al quehacer constitucional de una sanción religiosa, que con los debidos matices puede reconocerse desde el culto al Ser supremo decretado por Robespierre, pasando por la apelación al «gran Legislador del Universo» de Adams, hasta llegar a la invocación a «las leyes naturales y al Dios de la naturaleza» de Jefferson.

Frente a esta intensificación del espíritu religioso en la Modernidad occidental, Arendt considera preceptivo recordar cómo la Antigüedad griega y latina consideraron al *nomos* y a la *lex* como efectos de procesos prepolíticos, que ya fuera mediante la construcción de murallas, ya fuera mediante un consorcio surgido de la guerra, garantizaban un ejercicio legítimo del poder. La Ley de las Doce Tablas confirmaba que la prístina alianza entre patricios y plebeyos constituía el origen del poder en Roma, lo que hacía del conflicto, como en la lectura que Maquiavelo daría a estos sucesos *(Discursos* I 4), no un obstáculo, sino una oportunidad para generar convivencia civil. Ninguna instancia trascendente legitimaba la función

ejercida por el constructo legal, al entenderse este como resultado de la decisión de una comunidad para regirse por reglas compartidas y consensuadas. A esta luz, las leyes se conciben –en la estela de Monstesquieu– como pautas relacionales entre entidades diferentes, cuyo baricentro es la apertura a la negociación constante de un futuro en común. Pero Maquiavelo y Montesquieu serán siempre para Arendt excepciones en el seno de una teoría política hostil a las auténticas fuentes del poder político. Europa se habría alejado de esta tradición al hacer del Decálogo mosaico de la Biblia el modelo de una legalidad entendida como imperativo irresistible y mandamiento divino. De la mano de tales afinidades electivas, era comprensible que se extendiera la idea de que el derecho natural «no podía errar, porque era el nuevo vicario de Dios en la tierra» (Arendt 1963/1988: 197). Pero el vicario es solo uno y, por muy cargado de razón que se encuentre, no puede gozar de las virtudes políticas de una pluralidad de seres humanos. La tendencia a postular un origen divino –o matemático– de lo tenido por verdad se percibe en la celebérrima frase con que Jefferson acompañó la declaración solemne de los derechos inalienables del ser humano: «Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas» (Arendt 1963/1988: 199). La principal dificultad para aceptar tal sentencia estribaba, a ojos de Arendt, en el hecho de que la mera declaración del estatuto prerracional y de la vigencia constrictiva, casi despótica de esas verdades, no la convertía en textura política, necesitada siempre del consentimiento de los otros.

Era preciso, pues, encontrar un modelo de autoridad que no condujera a la postre a menospreciar el sentido de la verdad en política, supeditándola a un modelo de certeza extraído de las ciencias o la religión. La Vieja Roma proporcionaba esa alternativa mediante la distribución de roles que comportaba la sentencia *potestas in populo, auctoritas in senatu*. El Senado romano encarnaba el espíritu de las *res gestae* realizadas por los padres fundadores de la ciudad, lo que hacía de la interconexión entre la fundación, el aumento del poder –que no su incremento intensivo– y la conservación del mismo las operaciones fundamentales del sostenimiento de la comunidad política. Con variantes importantes, la cultura política norteamericana recuperaba con la Corte Suprema la institución senatorial, cuya autoridad derivaba –en un gesto digno de Kelsen– de la Constitución, referente último de la interpretación legal. Arendt se apresta a señalar –con Thomas Paine como testigo– que el término Constitución contenía una

ambigüedad innegable, al referirse no solo al texto escrito, sino también al acto constituyente del cuerpo político por parte de los Padres fundadores. En efecto, el éxito que las leyendas de fundación cosechan en la literatura clásica atestigua a ojos de Arendt la necesidad de tematizar poéticamente el espacio vacío entre un «ya no más» –el final de un régimen– y un «todavía no» –el origen de uno nuevo–, sobre el que trabaja precisamente el genuino proyecto revolucionario.

El temor a la arbitrariedad que pudiera derivarse de semejante ínterin propicia la adopción de medidas preventivas que alejen la amenaza de que el proyecto colectivo malogre sus mejores virtudes. No deja de reconocerse una patente paradoja en la necesidad que los seres humanos sienten precisamente cuando se ven forzados a actuar para postular un absoluto que rebaje la angustia ante la falta de un origen contundente. Poetas como Virgilio colaboraron en esa empresa al construir la leyenda de fundación de Roma como una restauración de la *gens Hectorea* originaria de Troya. La misma idea de la «fundación como restauración y restablecimiento» (Arendt 1963/1988: 217) puede rastrearse en la Cuarta Égloga, donde el principado de Augusto se describe como *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*, que los revolucionarios norteamericanos, conscientes de estar fundando una nueva federación, reformularán como *novus ordo saeclorum*. Arendt encuentra en este poema virgiliano una celebración inolvidable de la natalidad humana, que anuncia la capacidad de cada agente para iniciar un curso de acción al que no precede ninguna causa. La natalidad viene a cumplir así una función análoga a la que Platón asignó al *arché*, a saber: «El principio, cuando arraiga en lo humano como una especie de divinidad, lo salva todo» *(Las leyes* VI 775e)[8]. El texto citado de Platón finaliza con una observación que no queda recogida en *Sobre la revolución*, pero que insiste en el mismo argumento, añadiendo que para cumplir esa función el principio debe recibir de los seres humanos el tributo que merece. Arendt recoge el guante de Polibio de la mano de la cooriginariedad del *principium* y el origen, de suerte que el primero oriente de manera fiable el curso emprendido por la acción. «El origen no es simplemente una parte de la totalidad, sino que penetra hasta el fin» (Polibio, *Historias* V 32.1), dicta la afirmación polibiana, que se hace eco, a su vez, de una antigua sentencia de Hesíodo *(Trabajos y días*, v. 70) convertida en proverbio –«el principio es más de la mitad del todo»–, citada también en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (1098b8). La vigencia de los compromisos y las promesas

recíprocas tutela, pues, la proyección de los resultados de la deliberación sobre el futuro. Los Padres de la Constitución norteamericana –como John Adams– vieron claro que los sentimientos de la gente común debían canalizarse en beneficio de la acción política, para lo que era preciso propagar «la experiencia de la libertad pública en las asambleas de ciudades y distritos», como recuerda Arendt en un artículo publicado en 1960 (Arendt 2018a: 214)[9]. Nada podía encontrarse más lejos de la seducción a manos de los estallidos violentos del rencor y el odio alimentados por la miseria que esta cultura de la fundación de cuerpos políticos estables, conscientes de la contingencia de su propia formación y del cuidado atento que exigía la conservación de su poder.

A la vista de lo anterior, los hábitos y experiencias concretas en la conformación de la acción colectiva presentan diferencias relevantes entre la Revolución francesa y la norteamericana. La pasión por la emancipación del *peuple,* posteriormente transformado en la masa enrabietada –*les enragés*– y finalmente convertido en los excluidos y miserables enfocados por la literatura de Victor Hugo, habría destruido la promesa del espíritu revolucionario francés[10]. Arendt anota en mayo de 1952 –Cuaderno IX [11]– en su *Diario de pensamientos* un extracto de *La condición obrera* de Simone Weil[11] en apoyo de su propio escepticismo frente a esta concepción del ideal revolucionario. Como había señalado Weil, para la cual «en cuanto rebelión contra la infelicidad esencial a la condición misma de los trabajadores, [la idea revolucionaria] es una mentira» (Arendt 2002/2006c: 200), Arendt puntualiza que el esfuerzo constante de liberación de la *ananké* clásica no debía convertirse en una cruzada contra la condición humana. Frente a esta última, la preexistencia en la etapa colonial de una cultura de la deliberación y del mantenimiento de promesas mutuas habría predispuesto a la población norteamericana a responder con mayor madurez a la tensión entre «la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad» (Arendt 1963/1988: 230-231). Formaba parte de esta madurez la resistencia a dejar la autoridad en manos de la opinión pública y del voluble parecer de la mayoría, una reticencia que respondía a la intención de que el Senado actuara como mediador de las mejores opiniones y guardián contra la oclocracia frente a la que Polibio había puesto sobre aviso. Arendt sigue introduciendo matices esenciales en su análisis, al recordar que mientras los intereses afectan a grupos y pueden ser representados, las opiniones

proceden de individuos, y también requieren ser filtradas por instituciones como la senatorial[12]. Cuando esa función de cedazo falla, es posible que el pálpito revolucionario empiece a latir en la población.

No se le escapa a Arendt uno de los dilemas que acompañan a la tendencia a hacer de la *representación* el eje de comunicación interna en un cuerpo político. A propósito de este problema recuerda con Lewis Mumford[13] que solo el refuerzo de la política municipal podría perfeccionar el sistema federal norteamericano. También reconoce la inquietud que la falta de órganos concretos de la democracia suscitó en Jefferson, seguramente el padre de la Constitución más atento a este flanco débil del cuerpo civil proyectado. Arendt comparte con frecuencia puntos de vista con este legislador al contemplar con desasosiego la aparición de rasgos oligárquicos en la democracia representativa. No en vano, esta parece retener la iniciativa política de los ciudadanos a cambio de suministrarles «bienestar popular y felicidad privada» (Arendt 1963/1988: 279), al tiempo que la felicidad y la libertad públicas se convierten en el privilegio de unos pocos. No será preciso seguir abundando en las razones que indisponen a Arendt frente al «sistema del Estado de bienestar» *(ibid.)* en cuanto forma política que mejor contribuye a desmantelar la participación política en el mundo contemporáneo. Arendt propone combatir los efectos perniciosos de la disyunción entre autoridad e igualdad, especialmente visible en la profesionalización de las élites de la mano del predominio del sistema de partidos, mediante la activación del proceso de autoselección que ya hemos mencionado. Este permitiría distinguir a los sujetos dispuestos a dedicar su tiempo y energías al cuidado de lo público y al desempeño institucional[14]. Con ello –sostiene Arendt– se pondría fin a la hegemonía del sufragio universal como ideal de organización política, pero se obtendría a cambio, en la estela de una recomendación inspirada por la antigua Grecia, un conocimiento suficientemente preciso de quiénes son «aquellos pocos hombres de todas las clases sociales que tienen el gusto por la libertad pública y no pueden sentirse “felices” sin ella» (Arendt 1963/1988: 289). Lejos de ser una condena, la posibilidad de elegir la «libertad de la política» (Arendt 1963/1988: 290) supondría también la materialización de la libertad negativa más importante en la historia de la humanidad.

Subyace al desequilibrio fundacional entre gobernantes y pueblo el germen de un conflicto entre ellos, que puede desembocar en una lucha por el poder, cuyo ejemplo por antonomasia será el decurso de la Revolución francesa. Pero la tragedia surge al advertir que esta tensión atraviesa asimismo a los propios líderes revolucionarios, cuya peripecia nos devuelve de nuevo a la lucha mantenida por los jacobinos con las sociedades revolucionarias o por el partido bolchevique con los sóviets. En los últimos sobrevivía, como órganos de acción, un espíritu público que se había disuelto en nombre del poder absoluto en los primeros, como órganos de representación. Síntoma de este divorcio era el hecho de que los líderes solo vieron en esos espacios deliberativos y asamblearios «órganos provisionales de la revolución» (Arendt, 1963/1988: 266), en la línea del juicio que la Comuna de París de 1871 merecerá para Marx. Arendt muestra con todo a este pensador preocupado por la combinación esperanzadora de la experiencia de la comuna con la lógica interna de un partido socialista o comunista. La simpatía de Arendt por el sistema de Consejos –cuyo nomadismo histórico conduce desde la Comuna de 1871, pasando por las Revoluciones de 1905 y 1917 en Rusia y de 1918 y 1919 en Alemania, hasta llegar a la Revolución Húngara de 1956– está fuera de duda[15]. Heinrich Blücher conocía bien estos espacios por su participación en la Revolución espartaquista. En ellos reconocía Arendt ámbitos de libertad que conservaban el raro espíritu del inicio, el gusto por la felicidad pública y la vigencia del principio federativo: «Los consejos fueron en realidad los únicos órganos donde tenían asiento los hombres que no pertenecían a ningún partido» (Arendt 1963/1988: 275).

La deuda metodológica con Max Weber

Arendt dedicó su ensayo *Sobre la revolución* «con respeto, amistad y cariño» al matrimonio formado por Karl y Gertrud Jaspers. La dilatada correspondencia que Arendt mantiene con su maestro Jaspers –se extiende de 1926 a 1969– refleja una fricción recurrente a propósito de las virtudes que este anima a Arendt a descubrir en la práctica sociológica de Weber. En efecto, Weber podría haber sido la guía más oportuna para explorar la constelación de modos de pensar y formas de vida amalgamados en torno a

las patologías sociales del antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. En varias cartas remitidas por ambos amigos en enero de 1933 y en abril de 1950 Weber se abre paso en la conversación a iniciativa de Jaspers. Pero Arendt rechaza abrazar la obra del maestro de las ciencias sociales en el siglo XX, alegando su incomodidad con el hecho de que se lo identificara con algo así como un redentor de la cultura y la política alemanas. Evidentemente, en la respuesta a estas cartas Arendt proyecta sobre Weber rasgos que se adecuaban como un guante más bien al «maestro en Alemania» que Heidegger jugó a representar durante toda su vida[16]. Por otra parte, la formación intelectual de Arendt, en deuda con el magisterio filosófico de Martin Heidegger, Nicolai Hartmann y Karl Jaspers, y con el teológico de Rudolf Bultmann, la indispone fuertemente frente al método de las ciencias sociales, cuyo origen remonta sin matices a Marx. Recordemos que en su reseña de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim –«Filosofía y sociología» (1930)–, a cuyas clases asistió en Berlín, declara que «antes de la pregunta de Mannheim por el lugar social e histórico de la indagación sociológica, se halla la pregunta por la situación en el ser en que los análisis sociológicos están históricamente justificados» (Arendt 1994/2005b: 61-62). Más de veinte años más tarde Arendt cifra –en la intervención en la Universidad de Harvard «Religión y política», publicada en la revista *Confluence* en 1953– en la «funcionalización de los hombres» (Arendt 1994/2005b: 459) su disconformidad con el intento sociológico de someter a reglas generales todo lo que en el mundo había de contingente.

Sin embargo, es bien cierto que nuestra autora podría haber encontrado en Weber fórmulas oportunas para reivindicar la emergencia de la pluralidad en el espacio público como irreductible *nomos* de la tierra. Lo mismo ocurría con los contenidos de las dinámicas civiles que Arendt tiende a idealizar en la *polis* griega, en el escenario revolucionario americano y en los Consejos revolucionarios, cuya facticidad no podían explicar solo las coordenadas del juicio estético reflexionante kantiano, desprovisto de todo compromiso con la racionalidad material. Pero este no será el camino que nuestra autora emprenda. Es llamativa al respecto una observación que Arendt introdujo en una discusión mantenida a comienzos de los setenta con profesores de filosofía y ciencias políticas como Crawford B. Macpherson, Mary McCarthy, Ed Weissman, Richard Bernstein y Albrecht Wellmer, en la que salieron a relucir las fuentes de sus hábitos de clasificación. La ocasión para plantear la influencia de los «tipos

ideales» de Weber en Arendt la brindó en concreto un comentario de Weissman, a cuyo entender la lectura que Arendt defendía de la Revolución americana adolecía de una tendencia simplificadora similar al balance que Montesquieu extrajera de la Revolución británica. Resulta llamativa la naturalidad con que Arendt se refiere en su respuesta a esta categoría[17], como si se tratara del saldo arrojado por un impulso irresistible de la mente al intentar comprender los hechos que capta. Otra muestra de que el enfoque de Weber contó con un alcance más relevante de lo que podría esperarse en la obra de Arendt la ofrece su acercamiento a la específica marginalidad del pueblo judío en Europa de la mano de la figura del paria –como «paria consciente»– en la década de los cuarenta. Esta expresión ha permitido a autores como Tuija Parvikko argumentar a favor del impacto que Weber dejó en el pensamiento de nuestra autora[18]. Sin embargo, esta despacha en apenas una nota a pie en la inmensa *Los orígenes del totalitarismo* la insuficiencia que atribuye a la expresión «liderazgo carismático» para explicar la catástrofe de la masa electrizada por las dinámicas monolíticas del líder totalitario (Arendt 1951/2006a: 498, n.). En esta misma línea, y sin ánimo de «dar a entender que pueda hacerse culpable a Max Weber de tan monstruosas identificaciones» (Arendt 1994/2005b: 458), se condena en «Religión y política» (1953) que el ejemplo de liderazgo carismático ofrecido por la figura de Jesús de Nazaret fuera proyectado por Karl Mannheim sobre Hitler. Nuevamente el pensamiento funcionalista evidenciaba sus excesos al entrar en contacto con la realidad. Frente a tal distorsión tipológica, Arendt se mostraba decidida a desenmascarar la *boutade* del sociólogo y encontrará la ocasión para hacerlo en una réplica al sociólogo Jules Monnerot, para el que las ideologías equivalían a «religiones seculares»: «Incluso si bajo determinadas extrañas circunstancias ocurriese que dos cosas diferentes desempeñan el mismo "rol funcional", yo no las pensaría más idénticas de lo que pensaría que el tacón de mi zapato es un martillo cuando lo uso para poner un clavo en la pared» (Arendt 1994/2005b: 469). La imaginación cartografiada por Ernst Gombrich en «Meditaciones sobre un caballo de juguete» (1963) no parecía, pues, un instrumento sólido para pensar la realidad mundanal.

Un elemento más de análisis lo brindan las constantes llamadas de atención de Arendt acerca de la dificultad para captar la causalidad histórica, que nunca es unidireccional, sino que más bien remite a un

círculo virtuoso en que cristalizan elementos materiales y espirituales –la noción de origen de Walter Benjamin parece resonar también aquí con fuerza–, abriendo asimismo un importante margen a lo irracional[19]. En relación con el último aspecto, la convicción de que la acción es inderivable de los acontecimientos que la preceden se da cita con frecuencia en escritos de Arendt. «El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de este» (Arendt, 1994/2005b: 387), leemos por ejemplo en el escrito de 1953 –«Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)»–. Es inevitable preguntarse por el motivo responsable de la ceguera teórica que impide a Arendt reconocer la deuda que su sospecha frente a la aplicación de causalidades mecánicas y unidireccionales al orden de los acontecimientos históricos mantiene con Weber.

La misma ceguera afecta al interés común a ambos por los hábitos compartidos que originan una comunidad. Ángel Prior, el estudioso de Arendt en lengua española que más ha indagado las afinidades con la obra de Weber, ha destacado la proximidad entre ambos en lo que concierne al abordaje del hecho religioso, a la cuestión del mal en política y a la división de esferas entre la moralidad y la política[20]. Creo que otro texto de José Luis Villacañas puede darnos la clave para encontrar alguna salida para estas incógnitas:

> Mientras que Weber quería remontar aguas arriba de la historia para saber de qué se había desprendido el capitalismo y la sociedad –de la religión ascética reformada–, Arendt remontó aguas arribas para saber qué seguía operando en la política, como fundación cuya comprensión permitía la renovación del juicio reflexionante –otra forma de entender la hermenéutica– y la formación de sentido común. Ambos, Weber y Arendt, llegaron al mismo sitio: a la religión ascética reformada de los colonos americanos. Ellos fundaron tanto el capitalismo como la democracia (Villacañas en Prior/Rivero, 2015: 27).

Este diagnóstico me parece especialmente certero acerca de la trayectoria afín que Weber y Arendt recorren para identificar las fuentes de la acción colectiva. Ahora bien, la combinación de la pluralidad homérica con las estructuras de pluralidad discursiva postuladas por el Juicio de gusto kantiano no podía construir por sí sola ninguna *eticidad*, cuya misteriosa con formación es en el fondo lo que intriga a Arendt. No en vano, esa condensación histórica era la pieza que le parecía esclarecer las razones por las que la facultad generadora de vínculos civiles y políticos se había pervertido en Europa a manos de un nacionalismo antisemita incapaz de negociar con el otro, mientras que su espíritu había sobrevivido en la

comunidad ascética de colonos en Norteamérica. La atención a los principios y virtudes colectivos que aguardan en el origen de la acción remite, pues, en Arendt a formas de vida fáctica, que intentan responder desde dinámicas grupales a las amenazas de una realidad radicalmente inhumana. Pero la autora niega las últimas consecuencias que podrían derivarse de ello mediante una enmienda a la totalidad de *lo social,* al que según sus principios un abismo separaba de *lo civil*. Cuando Judith Butler ponga la reflexión de Arendt a prueba de una *eticidad performativa,* no estará sino confirmando que efectivamente pensadores como Hegel y Weber aguardan en las zonas más problemáticas de la obra de esta pensadora, por mucho que su rastro haya sido cuidadosamente borrado.

La amarga lección de la violencia

La silueta de la libertad pública va de la mano en Arendt de la delimitación de una suerte de contracara del poder, cuyo fondo oscuro comparece en lo público con los rasgos de la violencia. Ya en la década de los setenta, el impacto que publicaciones como *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961)[21] –con prólogo de Jean-Paul Sartre– habían alcanzado en suelo norteamericano movió a Arendt a redactar un breve ensayo –«Sobre la violencia»– dedicado a su amiga norteamericana más entrañable, Mary McCarthy[22]. La redacción del ensayo estuvo precedida por la participación de Arendt en un debate sobre los argumentos legitimadores de la acción violenta organizado a finales de 1968 por la *New York Review of Books,* en el que participaron otros intelectuales como Noam Chomsky. La intención del escrito buscaba recordar a la opinión pública estadounidense las dificultades que impedían hacer de la violencia una vía legítima para la acción política, para revelar finalmente cómo aquella resultaba ser un reflejo de la decadencia y desautorización de los sistemas de organización civil. Lejos de intensificar la experiencia de la libertad, la confluencia de la violencia exhortada por Fanon y Sartre, la seducción del movimiento estudiantil a escala global por los discursos de estos autores y lo que Arendt califica como «Nueva Izquierda» confirmaban que la felicidad pública se había visto radicalmente opacada[23]. Especialmente la llamada de Sartre a

ver en la violencia un medio para la recreación del ser humano y la humanización de los miserables implicaba a juicio de esta pensadora una confusión conceptual de bulto. En realidad, la merma de oportunidades para actuar resultaba para Arendt en buena parte de la cesión de las decisiones gubernamentales a órganos consultivos –algo próximo a los actuales *think tanks*– que se caracterizaban por no pensar, sino por calcular riesgos y recomendar medidas para evitarlos. Semejante lógica anulaba la dimensión de novedad y de interrupción de la rutina que acompaña de suyo a la aparición pública[24].

Si bien Arendt no entiende el movimiento estudiantil como un todo homogéneo, en la línea de su polémica resistencia a emplear expresiones como «Tercer mundo» por considerarlas productos ideológicos (Arendt 1972/2005a: 34-35), muestra su preocupación por el hecho de que la violencia perpetrada por militantes del Black Power en los campus de Estados Unidos ejerciera una presión exitosa sobre el *establishment* académico. Nuestra autora se muestra escéptica por ejemplo ante los beneficios que asignaturas dedicadas al estudio de la música soul o al aprendizaje del suajili puedan aportar a la formación de estudiantes, a muchos de los cuales considera admitidos en las universidades norteamericanas en base a la aplicación de cuotas raciales más que por sus méritos. Juicios tan perentorios como apresurados del estilo de «todos los blancos son culpables», la voluntad de desenmascarar a un enemigo hipócrita, la defensa de la culpabilidad de los presuntos represores y la atribución de una inocencia colectiva a las presuntas víctimas ponían en funcionamiento una potente máquina de despolitización del espacio público, golpeando con fuerza a una de las instituciones más relevantes para conformar esa misma esfera, como es la universidad. Por ello, el mayor peligro residía a juicio de Arendt en que la aclamación de la «democracia participativa» se convirtiera en un motivo que sustituyera la disposición a tomar decisiones concertadas sobre lo común por la presión sabedora del temor del sistema a la violencia.

A ello se añade que la naturaleza instrumental de la violencia no requiere de legitimidad ninguna, sino que le basta con verse justificada en virtud de las circunstancias, lo que la disocia aún más de la acción. Si el poder se define como la expresión de la que pueden todos contra uno, en el caso de la violencia –sobre todo la desatada por los estudiantes en los campus– lo que se expresa es la potencia de un grupo para alcanzar determinados

objetivos estratégicos. «El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina, falta absolutamente el otro», leemos en *Sobre la violencia* (Arendt 1972/2005a: 77). La violencia no emergería en caso de que la autoridad, que una comunidad respeta sin apelar a la coacción o a la persuasión, no hubiese entrado en un proceso de decadencia. Pero era un hecho que «la autoridad se ha[bía] esfumado del mundo moderno» (Arendt 1958/1996a: 101). Un ejemplo de este proceso era a entender de Arendt Mayo del 68 en Francia, en el que «una rebelión relativamente pacífica y esencialmente no violenta» (Arendt 1972/2005a: 68) desenmascaró la caducidad de las jerarquías sobre las que se asentaba la república francesa, obligando a De Gaulle a asumir numerosas concesiones exigidas por los jóvenes. A pesar de la falta de sintonía generalizada con el movimiento estudiantil francés de Mayo del 68, Arendt no deja de celebrar los momentos del mismo en que la acción volvía a recuperar su protagonismo. Un ejemplo de ello se aprecia en el emocionado elogio que dedicó a Daniel Cohn-Bendit –conocido como *Dani el rojo* en aquel tiempo–, el hijo pequeño de su amigo del exilio en París, Erich Cohn-Bendit, cuando el primero se trasladó de Francia a Alemania, la patria de su padre, tras verse desprovisto de la nacionalidad francesa. El gesto del joven era una reivindicación de la voluntad de encontrar un espacio propio sobre la Tierra que no podía negarse a ningún ser humano. «Tus padres […] estarían muy satisfechos contigo si vivieran hoy», escribía Arendt a Daniel Cohn-Bendit en junio de 1968 (Young-Bruehl 1982: 412-413).

Con todo, la distinción conceptual entre poder y violencia contrarresta una más que habitual conjugación teórica e histórica de ambos. Una muestra de lo segundo remite a la clásica definición weberiana del poder como el monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado, con su consiguiente reducción al dominio de uno sobre la pluralidad que autores como Foucault calificarán como «poder pastoral». En relación con lo primero, Arendt pone especial cuidado en no deslegitimar la violencia desatada por obra de la indignación y rabia de las víctimas de injusticias palmarias. Es más, la violencia será tanto más racional cuanto más fácil resulte alcanzar sus objetivos a corto plazo. Mostrar insensibilidad ante circunstancias tales como la explotación y el maltrato endémicos sería para Arendt un rasgo de deshumanización. Emplea además para referirse a estas situaciones la expresión «sentido de la justicia» (Arendt 1972/2005a: 85), precisamente la que se convertirá en divisa del itinerario conceptual de

Judith Shklar, que desde los años sesenta venía gestando en Harvard una teoría política en muchos aspectos polémica con las posiciones de Arendt. Ahora bien, como es habitual en el pensamiento de esta última, lo que resulta indicador de la naturaleza de las emociones no tiene por qué contar con una inmediata traducción política. Cuando sujetos como Billy Budd se toman la justicia por su mano, revelan tener un carácter antipolítico, pero no inhumano.

El problema con este curso de acción estribaba en la peligrosa unión que sancionaba entre «violencia, vida y creatividad» (Arendt 1972/2005a: 100), cuyas raíces filosóficas Arendt remite a Nietzsche y Bergson y cuyos portavoces contemporáneos identifica con George Sorel, Vilfredo Pareto y Franz Fanon. El último no dudará en señalar que «la violencia desintoxica», ayudando asimismo al sujeto colonizado a desprenderse de «su complejo de inferioridad» (Fanon 1963: 47)[25]. Ciertamente la violencia comparece en la lectura de Arendt como portavoz de las razones enarboladas por la vida con vistas a su conservación. Pero hacer de la vida un contenido político procede de una terrible ilusión, a saber, la que encuentra en la «creatividad» vital un espejo para pensar las supuestas dinámicas orgánicas de la sociedad. «Engendrar y parir no son más creativos de lo que aniquilante es el morir» (Arendt 1972/2005a: 112), sostiene Arendt en una de sus declaraciones más implacables con la posibilidad de que el orden de lo vital pudiera resultar provechoso para la *vita activa*[26]. En esta línea, celebra también la capacidad de las baladas de Bertolt Brecht para entenderse como himnos a la vida, que al mismo tiempo expresan «el orgullo de hombres despreocupados, que solo se inclinan ante las fuerzas de la naturaleza y nunca ante las preocupaciones cotidianas de una vida respetable» (Arendt 1968/2001b: 242). Seguir la senda de esos aventureros no se traducirá en el crecimiento del poder, que solo puede surgir en el ámbito de los asuntos humanos, sino que someterá a este espacio a los ciclos vitales que minaron el proyecto revolucionario de 1789 tanto como el proyecto emancipador por el que abogaba Marx. De ahí el escepticismo de Arendt ante las presuntas promesas para la acción colectiva que muchos veían anunciadas en los disturbios raciales en los guetos y en las revueltas estudiantiles de los campus estadounidenses. «No sabemos si estos acontecimientos son los comienzos de algo nuevo […] o los estertores de una facultad que la Humanidad esté a punto de perder» (Arendt 1972/2005a: 114). Más que una transformación del poder, Arendt advierte un debilitamiento de este bajo el

ruido de la conmoción social estudiantil. Un juicio más matizado le merecerán aquellas reivindicaciones de los jóvenes de la época libres del corsé ideológico y comprometidas con ganar un mayor margen para la participación política y la visibilidad civil, a las que apoya por la promesa de futuro que albergan[27].

Su incomodidad hacia enfoques que se refieren a una «sociedad enferma» y afrontan los disturbios como síntomas de patologías civiles que deberían ser resueltas políticamente (Arendt 1972/2005a: 102) responde a que tales puntos de vista han asimilado la violencia como una vía normalizada de participación política. Pero nada de ello habría sido posible si no se hubiera aproximado peligrosamente el espacio de la libertad política a la imagen de un proceso natural, en el que lo normal y lo patológico se limitan a ser dimensiones de la vida interna del organismo. El racismo sería así una manifestación perversa de esta reducción de la política a la gestión de supuestos ciclos irrefrenables del orden social, toda vez que «se opone a hechos orgánicos naturales –una piel blanca o una piel negra– que ninguna persuasión ni poder pueden modificar» (Arendt 1972/2005a: 103). Una ideología semejante solo podía inspirar lógicamente una profunda violencia interracial, con los perjuicios que esta supone para la convivencia civil. En el contexto del estudio de la violencia y sus fuentes, Arendt reivindica que una política madura sea siempre lo suficientemente pragmática, de manera que no incurra en peticiones excesivas o irreales a la población. En este sentido destaca la amenaza que supone exigir que el gobierno de Estados Unidos obligue a la población blanca menos holgada a cargar con las consecuencias más ingratas y gravosas de la integración racial de la población negra. Encuentra en ello un foco de tensiones que le preocupa, al entender que la sociedad de su tiempo identifica la promoción social con la promesa de futuro que demanda de sus gobiernos. Por ello, no servirá de nada exhortar a quienes no comprendan eventualmente los beneficios de las leyes contrarias a la segregación racial que depongan sus intereses propios en nombre de intereses que presuntamente serían «los verdaderos». Arendt señala al respecto, con su contundente realismo, que las voces discrepantes e ignorantes con respecto al valor de la *res publica* entonarán la siguiente sentencia: «Cerca está mi camisa, pero más cerca está mi piel» (Arendt 1972/2005a: 106-107).

La pertenencia de la violencia al territorio de la lucha por la supervivencia vital motiva la alarma con que Arendt invita a mantenerse

cautos en lo que concierne a su aparición pública. No debe llevar a engaño el hecho de que la acción violenta resulte más exitosa para suscitar reformas que revoluciones, como evidencia el desenlace de las revueltas estudiantiles en Francia. El elemento más dañino de la entrada de este elemento contrario a la acción en el espacio político consiste en su capacidad para persuadir a los gobiernos acerca de lo rentable que puede resultar ajustar las decisiones legislativas a las demandas populares más o menos imperiosas del momento[28]. Arendt se muestra incisiva en relación con esta trampa del poder entendido como mera permanencia en el gobierno:

> Es más probable […] que el poder establecido acepte demandas estúpidas y obviamente dañinas, […] si tales "reformas" pueden efectuarse con relativa facilidad, que el que la violencia pueda ser efectiva con respecto al objetivo, relativamente a largo plazo, del cambio estructural (Arendt 1972/2005a: 109).

Un juicio como este pone de relieve la indisposición de Arendt a aceptar que la violencia suponga un punto de inflexión en la cultura política. Una trampa conceptual análoga hace eclosión bajo el hechizo que conduce a preferir la realización de hazañas que poco antes parecían imposibles –como la escalada espacial en nombre de la conquista de la Luna– a cambio de renunciar a la capacidad de decidir con otros acerca de lo posible mundano. Desde la Atenas clásica la lógica y gramática de la asociación e intervención políticas habría consistido en deliberar con otros, pero ese mundo se acercaba a su final en una sociedad en que los medios fagocitan a los fines o, dicho de otra manera, en una sociedad constructivista. La noción conservadora y clásica que Arendt posee de la universidad, de la educación y de la cultura resuena con fuerza en declaraciones como la referida arriba. Nuestra autora asigna a la educación una misión central para custodiar la tradición cultural y preparar a la humanidad para el encuentro con lo inesperado, disponiéndola para asumir el quehacer que comporta la experiencia de la novedad. Por ello, la tarea del profesor no podía ser sino «conservadora» (Arendt 1958/1996a: 204), en el sentido formulado. Sin el concurso de este mediador entre generaciones, los recién llegados quedarían pronto inermes por su falta de preparación ante las formas contingentes del mundo[29].

Una hornacina para la desobediencia civil

Si la violencia posee un carácter disruptivo a ojos de Arendt en contraste con la acción, la desobediencia civil ocupa una posición decisiva en su concepción crítica de la ley. En su percepción de las cosas, esta licencia para la transgresión normalmente denostada por los juristas, preocupados por proteger la estabilidad del cuerpo legal, merecía una hornacina en el ordenamiento constitucional estadounidense. Conseguirlo exigía depurar todo lo necesario el significado del término, poniéndolo a salvo de falsos amigos, como es el caso de la conciencia moral con que lo confundieron autores como Henry David Thoreau, pero también de la desobediencia criminal, que pone a prueba la eficacia de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado y no aspira a modificar de manera productiva el orden legal. Por de pronto, es crucial advertir que el criminal se esconde, mientras que el desobediente civil actúa a la luz del día, aparte de hacerlo siempre a favor de los intereses de un grupo.

Plantear la desobediencia a la ley vigente como un problema de conciencia que manifiesta la tensión entre moralidad y política resultaba a todas luces insuficiente a juicio de Arendt. Con el fin de explorar las razones que aconsejaban modificar esta perspectiva en clave moral sobre la negativa a cumplir una ley que se estima injusta, Arendt recuerda la identificación histórica de la conciencia con la voz de Dios y la Ley divina antes de convertirse en un *lumen naturale* que procede del interior del sujeto. El peso concedido a esta fuente de resistencia ante las leyes legitimó dispensar una exención especial a los objetores de conciencia que apelaban a motivos de naturaleza religiosa para negarse a cumplir una determinada ley. En un ámbito muy distinto, acontecimientos como una guerra en curso no declarada con Vietnam, una invasión ilegal en Camboya, la amenaza a las libertades proclamadas por la Primera Enmienda y los repetidos intentos para disminuir los poderes constitucionales del Senado aportaban para Arendt la tormenta perfecta para socavar la autoridad del gobierno, que depende de su capacidad para rendir cuentas y hacer descansar sus decisiones en la guía ejercida por la Constitución[30]. Al mismo tiempo, si el movimiento estudiantil estadounidense se mostraba incapaz para «unir en un canal los esfuerzos de las mentes divergentes» –frase de Tocqueville citada por Arendt–, caería definitivamente en las garras de temibles

ideologías –maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo– que «escinden y disuelven la asociación» (Arendt 1972/ 1998b: 105) en aras de una férrea militancia. De lo anterior se sigue que el espíritu de asociación, descubierto con admiración por Tocqueville en la sociedad norteamericana de mitad del siglo XIX, no conoce adscripciones rígidas a partidos políticos determinados, sino que parece llamado a tutelar las condiciones mismas en que puede objetivarse el poder.

Para ser considerada una «acción» coherente con el orden constitucional, la desobediencia civil debía inspirarse en la condición original de la ley, que observa en ella un acuerdo entre iguales para dotar a un mundo rodeado por un cambio constante de un entorno civil sólido. Como ya vimos, el *nomos* griego, la *lex* romana y la *torah* hebrea nacieron precisamente en la lectura de Arendt como resultados del esfuerzo para «estabilizar y legalizar el cambio» (Arendt 1972/1998b: 87). Pero esta tarea precisaba asimismo del apoyo de acciones extralegales, como las emprendidas por algunos movimientos a favor de los derechos civiles. En la base de estos diferentes constructos legales era preciso distinguir entre modelos de contrato que van del pacto bíblico, pasando por el hobbesiano –seguridad a cambio de sometimiento y renuncia a la libertad natural–, hasta llegar al lockeano –un pacto horizontal basado en la reciprocidad de los contratantes–. Ahora bien, ninguno de ellos pudo frenar la aparición de espacios de resistencia que operen profundas modificaciones en la opinión pública. Arendt toma como ejemplo de ello la crisis constitucional acaecida con ocasión de la impotencia mostrada por el gobierno federal para dar pleno cumplimiento a la Decimocuarta Enmienda de la Constitución norteamericana. Si bien la guerra de Secesión había consumado un cambio legal que condenaba la comercialización de la esclavitud, esta penalización era compatible en la mayor parte de los estados abolicionistas con la segregación o la deportación. El Tribunal Supremo solo intervino para torcer la negativa de los estados del sur, ya bien entrado el siglo XX, a declarar vigente la ley a todos los niveles debido a la presión social ejercida por el movimiento civil en defensa de los derechos civiles de la población negra.

Se aprecia de la mano de esta reflexión que la aplicación efectiva de la ley –que pasa de ser letra muerta a ley efectiva– depende de la formación de núcleos de poder allí donde quiera que los seres humanos comparten intereses y preocupaciones. El potente ejemplo de Rose Parks quedaba así muy lejos de las veleidades más o menos malversadas por la ideología de

izquierdas que Arendt consideraba predominantes en los movimientos estudiantiles surgidos en los años sesenta. Pero precisamente por ello debía procederse a una revisión madura del marco constitucional estadounidense que permitiera adaptar la Primera Enmienda a las exigencias que el derecho a la asociación reclamaba en el último tercio de la pasada centuria. Los movimientos civiles que exhortan a la desobediencia de leyes vigentes que se consideran injustas exhiben a juicio de Arendt una capacidad asociativa que merece un reconocimiento constitucional análogo al de los *lobbies* que influyen en el Congreso «por medio de la persuasión, de la opinión calificada y del número de sus electores» (Arendt 1972/1998b: 107). Por ello, la movilización civil para reformar la Primera Enmienda respondía a la convicción de que, «a diferencia de otros países, esta República [la norteamericana], a pesar de la barahúnda del cambio y de los fallos por que pasa en el momento actual, puede que siga en posesión de sus instrumentos tradicionales para enfrentarse al futuro con algún grado de confianza» (Arendt 1972/1998b: 108). La salud de la normatividad política dependía, pues, de su capacidad para prestar oídos a las demandas de grupos civiles interesados en aumentar la legibilidad de sus intereses en el mapa jurídico dominante.

---

[1]. Expresiones empleadas por René Char en *Hojas de Hipnos*, trad. cast. de Edison Simons, Madrid, Alberto Corazón, 1973.

[2]. Una sugerente lectura de la voluntad como una potencia política aún por descubrir en la obra de Arendt es la de Andrea Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Marx Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008. Remito asimismo al valioso comentario sobre esta interpretación de Prior (2009: 111-114).

[3]. Encuentro aquí una intensa resonancia del diagnóstico que el jurista Georg Jellinek, uno de los maestros de Max Weber, dedicara a ambos escenarios revolucionarios, como señalaré posteriormente. El balance del parecer de Jellinek, que José Luis Villacañas presenta en su estudio introductor a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, confirma esta impresión y anima a seguir avanzando en este sendero no hollado aún en el estudio de Arendt: «El derecho natural no es un corpus jurídico omnipotente: es el movimiento social de la voluntad libre que quiere asegurarlo. Tiene su fuerza en la potencia humana, no en la omnipotencia del Estado que lo declara así. El error histórico de la Francia revolucionaria, frente al derecho natural histórico americano, fue pretender saltarse por un atajo el desenvolvimiento gradual del poder político» (José Luis Villacañas, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. cast. de Jorge Navarro, Madrid, Istmo, 1998, p. 60).

[4]. Véase Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung,* Weimar, Hermann Böhlaus, 1955, p. 243.

[5]. La fuente principal de Arendt con respecto al incremento de la esclavitud como una de las consecuencias más trágicas de la emancipación de las colonias norteamericanas de la madre patria británica es el ensayo de Stanley M. Elkins, *Slavery,* Nueva York, 1959.

[6]. Como he apuntado antes, esta valoración de la cultura política vigente en las colonias norteamericanas como experiencia latente que actúa como concausa del acontecimiento revolucionario guarda aspectos comunes con el diagnóstico de las diferencias entre la Revolución francesa y la norteamericana proferido por el jurista Georg Jellinek en *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (1895), cuya versión castellana puede consultarse en la edición de Jesús González Amuchástegui para Editora Nacional de 1984.

[7]. La fuente historiográfica clave en este punto para Arendt es Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics,* Chicago, 1953, y *The Americans: The Colonial Experience,* Nueva York, 1958.

[8]. Cito el texto de Platón por la edición bilingüe, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, publicada en Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

[9]. Se trata del artículo «Action and the "Pursuit of Happiness"», publicado ese año en la revista *Commentary*.

[10]. Podría parecer que el juicio de Arendt sobre la masa está más cerca de las posiciones de Ortega en *La rebelión de las masas* (1929-1930) que de María Zambrano, que en *Los intelectuales ante el drama de España* (1939) tiene palabras de comprensión hacia el nihilismo en que transcurre la existencia de las masas: «Ante la nihilidad que le rodea, ante la nada en que flota, la inteligencia sin vocación se retuerce sobre sí y se traiciona. La inteligencia está amarrada a residuos de creencias descompuestas del pasado, a limitaciones impuestas por la falta de valor para romper nudos sociales, y lo que es más decisivo: la falta de una intuición modelo, la falta de presencia de una realidad que presione», en María Zambrano, *Obras Completas,* vol. I (1930-1939), ed. de Jesús Moreno, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 157. Sin embargo, pasajes como el siguiente –perteneciente a «Culpa organizada y responsabilidad universal», publicado en 1945 en *Jewish Frontier*– argumentan a favor de una continuidad con el diagnóstico de la pensadora española: «Lo que hemos llamado el "burgués" es el hombre-masa contemporáneo, no en los momentos exaltados de entusiasmo colectivo, sino en la seguridad (hoy habría que decir "inseguridad") de su propio dominio privado. Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas. Cuando su profesión le fuerza a matar gente, no se ve a sí mismo como un asesino, pues no lo ha hecho por inclinación, sino en su desempeño profesional. Por pura pasión sería incapaz de hacer daño a una mosca» (Arendt 1994/2005b: 163-164).

[11]. Hay versión castellana de la obra: *La condición obrera,* trad. cast. de Teresa Escarpín y José Luis Escarpín, Madrid, Trotta, 2014.

[12]. Las metáforas elegidas aquí muestran una deuda clara con las consideraciones que Aristóteles dedicara a la deliberación pública y masiva en el libro III de la *Política*. Remito a quien desee seguir profundizando en esta cuestión a Sánchez Madrid, «Democracia, concordia y deliberación pública en Aristóteles», *Logos* 51 (2018): 35-56.

[13]. Véase Lewis Mumford, *The City in History,* Nueva York, 1961, pp. 238 ss.

[14]. En *La vida del espíritu*, Arendt (1978/2002: 115) cita un pasaje de *Vidas de los más ilustres filósofos* de Diógenes Laercio dedicado a la semblanza de Pitágoras, en el que se afirma lo siguiente: «La vida se parece a una asamblea de gente en los Juegos: así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores [vienen] en calidad de espectadores *[theatai],* de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación *[doxa]* y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad». Cito a partir de la edición de G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield (eds.), *Los filósofos presocráticos,* trad. cast. de Jesús García Hernández, Madrid, Gredos, 1981, p. 322.

[15]. Véase el elocuente diagnóstico que Arendt realiza de los Consejos revolucionarios en Hungría en su escrito «Reflexiones sobre la Revolución húngara» (Arendt 1958/2007a: 103): «En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellos. […] La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política».

[16]. Sobre la indisposición de Arendt hacia el magisterio de Weber, véase Villacañas (2015: 24): «Arendt se sentía indispuesta con Weber en la medida en que Jaspers quería presentarlo como la esencia de lo alemán. Este discurso nacionalista de Jaspers les dejaba indiferente. Pero ni a ella ni a sus más profundos mentores, como Walter Benjamin, les dejaba indiferente la tesis weberiana acerca del espíritu del capitalismo forjado en la esencia de la soledad religiosa reformada. Sin embargo, ambos extrajeron las consecuencias de una confusión entre lo público y lo privado, una reducción de lo público a lo social, de lo social al primado de lo económico, y de todo ello como vida del capitalismo». Sobre la difícil relación de Arendt con Weber, véase asimismo la n. 7 de la introducción a este volumen.

[17]. Véase el parecer de Arendt en «Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento» (Arendt 1994/1997: 162-163): «Actualmente todos procedemos así. De algún modo todos fabricamos lo que Max Weber llamó “tipos ideales”. Esto es, pensamos un determinado conjunto de hechos históricos, discursos, y lo que tengamos, hasta que se convierte en un tipo consistente de regla».

[18]. *Véase*. Tuija Parvikko, «A Note on Max Weber Impact on Hannah Arendt’s Thought», *Max Weber Studies* 4/2 (2004): 235-252. Una posición más escéptica sobre la posible presencia subterránea de la metodología de Weber en Arendt se encontrará en Peter Baehr, «Personal Dilemma or Intellectual Influence? The Relationship between Hannah Arendt and Max Weber», *Max Weber Studies* 5/1 (2005): 125-130.

[19]. Arendt reparó con insistencia en la peculiaridad de la causalidad histórica, especialmente en los años cuarenta y cincuenta. Se encuentran numerosas ilustraciones de ello en *Los orígenes del totalitarismo:* «Apenas existe un aspecto de la historia contemporánea más irritante y equívoco que el hecho de que de todas las grandes cuestiones políticas no resueltas de nuestro siglo fuera este problema judío, aparentemente pequeño y carente de importancia, el que tuviera el dudoso honor de poner en marcha toda la máquina infernal. Tales discrepancias entre causa y efecto constituyen un insulto a nuestro sentido común, por no hablar del sentido de armonía y equilibrio del historiador. En comparación con los acontecimientos mismos, todas las explicaciones del antisemitismo dan la impresión de haber sido apresurada y fortuitamente concebidas, para velar un tema que tan gravemente amenaza nuestro sentido de la proporción y nuestra esperanza de cordura» (Arendt 1951/2006a). Puede acudirse asimismo al escrito «Sobre el Imperialismo» (Arendt 1976/2004: 15-16): «Si se contemplan las causas y los motivos inmediatos que a finales del siglo precedente condujeron al "scramble for Africa" y con ello a la época imperialista en que aún vivimos, fácilmente se llega a la conclusión de que, para burla de los pueblos y escarnio del ser humano, se parían toperas y nació un elefante. […] Esta fatal discrepancia entre causa y efecto es la base histórica y material de la absurdidad inhumana de nuestro tiempo».

[20]. Los abundantes indicios de esta afinidad contenidos en el artículo de Prior (2017: 297-306) dibujan las coordenadas de una investigación aún por desarrollar sobre esta fuente poco explorada de la reflexión de Arendt.

[21]. Sobre la compleja interpretación de la teoría de la violencia de Fanon, puede acudirse al ensayo de Richard Bernstein (2015).

[22]. Recomiendo la lectura de un reciente ensayo en que Jerade expone oportunamente que la «cara oscura» del espacio público explorada por Fanon ofrece un complemento perspicaz al proyecto intelectual de Arendt (Jerade 2021: 57-63). En efecto, Fanon, como buena parte de los estudios postcoloniales posteriores, enfoca precisamente los mecanismos de exclusión y opresión implicados en la construcción de un espacio público que no es homogéneo ni accesible para todas las voces con el propósito de reivindicar la acción como una opción abierta a todos los seres humanos.

[23]. Al lector interesado en explorar la reacción de Arendt ante la recepción por parte de los jóvenes estudiantes europeos y estadounidenses de la publicación de Fanon remito al trabajo de Prior (2018: 131-150).

[24]. Véase Arendt (1972/2005a: 47): «Es función […] de toda acción, a diferencia del simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente».

[25]. Citamos por la edición castellana de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon de Julieta Campos, México, FCE, 1963.

[26]. Declaraciones como la citada conducen a Adriana Cavarero a criticar la desatención de Arendt hacia el cuerpo de la mujer, patente en el desprecio que la segunda muestra hacia el valor civil latente en la «inclinación» implicada en gestar, parir, cuidar y proteger el cuerpo de otros. Véase Adriana Cavarero, *Inclinations,* Stanford, Stanford University Press, 2016, pp. 107-120.

[27]. Véase la carta que Arendt envió desde Nueva York a Jaspers el 27 de julio de 1968: «He visto de cerca la revuelta estudiantil. La Universidad [se refiere a la Universidad de Columbia] tiene una administración terrible y en buena parte esa protesta es comprensible. Lo es menos que la universidad haya llamado a la policía. Los estudiantes habían entregado en octubre al rector un exhaustivo memorándum, que ha quedado sin respuesta. Ni siquiera ha acusado recibo. Es muy irritante. A ello se añade la cuestión social. También la desintegración de las grandes ciudades y la decadencia del funcionariado. Todo ello es obvio: el fracaso de las escuelas, de la policía, del servicio de correos, del transporte público» (Arendt/Jaspers 1985: 716-717). En una carta anterior –del 21 de mayo de 1966–, Arendt describía a Jaspers con agrado las dinámicas asamblearias del movimiento estudiantil de Chicago. En otra carta a Jaspers del 25 de noviembre de 1967, Arendt declaraba que el recurso a la policía solo agudizaba el malestar de los estudiantes, que en tales situaciones «contemplan a la universidad como su enemigo y ya no como el lugar en el que se diriment controversias» (Arendt/Jaspers 1985: 712). Huelga decir que el retrato del deteriorado tejido institucional estadounidense suministrado por la primera carta de Arendt posee rasgos afines con la crisis estructural del país bajo la administración Trump.

[28]. Como sostiene Prior al respecto, «en la reflexión de Arendt es tan característica [la] apreciación instrumental limitada de la violencia como la indicación de los enormes peligros a que su recurso pueda dar lugar» (Prior 2018: 149).

[29]. Sobre la educación en Arendt, es menester remitir al escrito «La crisis de la educación», recogido en Arendt (1958/1996a: 208). Véase el útil comentario sobre este escrito de Bárcena (2006: 224-225).

[30]. Sobre la noción de autoridad de Arendt y su voluntad de ir más allá de la reflexión de Jaspers al respecto, a la que considera demasiado apegada a la subjetividad moderna, puede consultarse el interesante trabajo de Straehle (2015: 17-29).

6. Las lecciones del *mal banal:* el caso Eichmann y la centralidad de la facultad de juzgar

El mismo año de su fallecimiento Arendt confesará al recibir el Premio Sonning –en abril de 1975– que sus primeros años en Estados Unidos le regalaron «un curso autodidacta sobre la filosofía política de los Padres Fundadores» (Arendt 2003/2007b: 37). En ese discurso añade que este país le permitió comprender lo que significaba «llegar a ser ciudadana sin haber de pagar el precio de la asimilación» (Arendt 2003/2007b: 38). Naturalmente, la transformación galopante de la administración estadounidense en un enorme aparato burocrático dominado por *think tanks* y por los llamados «solucionadores de problemas» (Arendt 1972/1998b: 43) amenazaba ya en la década de los setenta del pasado siglo con echar a perder las vertientes más nobles de la pasión por la felicidad pública que había dado origen a los Estados Unidos. Pero el tono de Arendt al criticar la cara oscura de la política gubernamental norteamericana a propósito de la guerra de Vietnam, América Latina, las revueltas estudiantiles o los papeles del Pentágono conserva siempre un débil rayo de esperanza. Su opinión acerca del papel de la prensa veraz –la califica como «la cuarta rama del gobierno» (Arendt 1972/1998b: 53)– en la denuncia de la corrupción de la administración en los mandatos presidenciales de Johnson y Nixon forma parte de esa confianza en la regeneración de la autoridad erosionada. Sus observaciones en este contexto, como de costumbre implacables y algo *tough* –como las tildó su amigo de juventud, Hans Jonas–, dejaban abierta la posibilidad de que la población de Estados Unidos recuperara la capacidad asociativa que le permitió dar lecciones a la vieja Europa sobre las actitudes y actividades que fortalecían la vida política. Formaba parte de las tendencias de la política estadounidense que preocuparon a Arendt desde finales de los años cincuenta del pasado siglo no tanto la persistencia de *arcana imperii* como medio para encubrir decisiones gubernamentales, que ya había seducido a teóricos políticos como Maquiavelo, sino una nueva variante de la mentira, diseñada a medida de las plataformas publicitarias, que reduce de manera temeraria la política a una cuestión de mera imagen.

El mal desafía al pensamiento

En realidad, ninguno de los elementos responsables de la crisis constitucional norteamericana resultaba comparable al mal desatado por la mano humana en el proceso maquínico de destrucción del pueblo judío puesto en marcha por el partido nazi alemán durante la Segunda Guerra Mundial. La insobornable voluntad de comprensión de Arendt se enfrentó en numerosos escritos a este calculado sistema de devastación humana, cuya expresión más abyecta fueron los campos de exterminio. Pero el hecho de que la burocracia no sea más que el gobierno de Nadie y justamente por ello encubra el margen de acción del agente no es óbice para denunciar que en semejante sistema de gobierno la obediencia ciega constituye una forma de acción. Y seguramente la más letal. La imagen pública de Arendt depende en buena parte de la polémica generada en torno a la publicación en el periódico *New Yorker* en cinco entregas, entre febrero y marzo de 1963, del informe resultante de su asistencia a las sesiones del juicio al que se sometió en Jerusalén al criminal nazi Adolf Eichmann.

Los comentarios sobre este proceso se convertirían pocos meses después en el célebre ensayo publicado por Viking Press con el título de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. La carta que Gershom Scholem envió a Arendt en el verano de ese mismo año, para reprochar a esta que sus observaciones delataban una evidente falta de amor hacia el pueblo judío, marcaría un antes y un después en la relación que la segunda había mantenido hasta ese momento con su propio pueblo y los portavoces del ideario sionista. Pero la amargura que le deparó la reacción mayoritaria a la publicación de su reflexión confirmaba que sus razones no habían sido escuchadas, como si una muralla de prejuicios hubiera revestido el informe, impidiéndole llegar al público sin distorsión ni manipulación. Un obstáculo considerable se interponía así en el militante recurso al lenguaje para salvar los fenómenos, al que Arendt no renunció ni siquiera cuando estos remitían a los crímenes más horribles conocidos en la historia de la humanidad. Como siempre en el caso de nuestra autora, los impedimentos hallados en el camino sirven de antesala para la preparación de réplicas contundentes. Por ello, no parece desvirtuar los hechos sostener que el *shock* que supuso la contemplación de seres humanos como Eichmann abrió la espita de una

meditación sobre la centralidad que la facultad de juzgar ocupa para la condición humana.

Desde la década de los cuarenta del siglo XX Arendt había reparado en que el núcleo de los totalitarismos consistía en la aplicación perversa de una lógica que crea una realidad alternativa, similar a una suerte de hongo carente de profundidad en sus palabras[1]. En palabras de Arendt: «El totalitarismo mata las raíces» (Arendt 1994/2005b: 326). En la reseña publicada en 1946 sobre el *libro negro* compilado y editado por encargo del Congreso Mundial Judío[2] se referirá al intento nazi de «fabricar una maldad más allá del vicio» (Arendt 1994/2005b: 247), pero en ningún modo deja de advertir la responsabilidad que con todo hombres-masa individuales tuvieron en la muerte organizada de seis millones de judíos en Europa. Como se lee en el ensayo «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», publicado en *Jewish Social Studies* en 1950, el nazismo había puesto en práctica un sistema de «dominación total» (Arendt 1994/2005b: 295) que desintegraba la personalidad del sujeto en tres fases rigurosamente calculadas. En primer lugar, se arrestaba a individuos por el hecho de pertenecer a una determinada minoría religiosa y cultural, a lo que siguió una segregación que minó su personalidad moral, hasta destruir mediante la tortura física el cuerpo de quien había sido previamente excluido de la comunidad social y política. Arendt destaca en el escrito citado «el sinsentido ideológico» y «la mecanización de la ejecución» (Arendt 1994/2005b: 299) dominantes en todo el proceso. Incluso confiesa lo absurdo que sería condenar a la horca a quien hubiese participado en la fabricación de cadáveres. Precisamente la posición que en 1950 aún le parecía discutible poco más tarde se convertiría en signo de que el tribunal israelí que había juzgado a Eichmann había impartido justicia a pesar de lo extraordinario del crimen cometido. No podrá reprocharse inconsistencia a un pensamiento dispuesto a enfrentarse sin barandillas ni andadores a la principal fuente de perplejidad de su propio tiempo. Arendt no dejará de indagar qué respuesta pueden dar los seres humanos al problema del mal.

En su primer viaje a Alemania tras la salida forzosa en 1933, realizado por encargo de la Comisión para la Reconstrucción Cultural Judía, Arendt se sorprende por el impacto que el no-pensamiento impuesto por el totalitarismo nazi había producido en la sociedad alemana. Todavía estaba cerca del trauma dejado por la guerra, pero la sorpresa principal procedería

del extendido «hábito a tratar a los hechos como si fueran meras opiniones» (Arendt 1994/2005b: 305), descrito en el balance de la estancia como un fracaso de la regeneración civil pronosticable en virtud de la rápida reanimación de la economía y la adopción del federalismo político. Esta costumbre de deponer la propia responsabilidad afloraba en explicaciones que durante ese mismo viaje «una mujer del sur de Alemania» le ofreció a Arendt sobre el papel adverso que Rusia habría desempeñado en el estallido de la contienda, al atacar a Finlandia e invadir Polonia en 1939. Se trataba del argumento *tu quoque* cuya proliferación Arendt reprochará también en 1963.

Pero la piedra de escándalo residía en la incapacidad de sus antes compatriotas para enfrentarse a la crudeza de los hechos. Este primer contacto con la sociedad alemana de posguerra sirvió de ocasión para detectar asimismo que la huida o retirada del mundo quedaba representada a la perfección por los diarios de guerra de Ernst Jünger, un «activo antinazi» (Arendt 1994/2005b: 315) durante el III Reich a juicio de Arendt en virtud de su condición de oficial prusiano. El reencuentro con su país de origen en 1949 tuvo en nuestra autora un efecto demoledor semejante al que Max Aub experimentara en el viaje que lo devolvió en 1969 a la España franquista, cuyos recuerdos quedaron depositados en *La gallina ciega*[3]. No hay que descartar la presencia de cierta justicia hermenéutica en el balance pesimista que presenta sobre el estado de la opinión pública alemana en la posguerra. El país se había acomodado a «pasar página» sin hacer un arqueo honesto de la responsabilidad que los buenos padres de familia, que Charles Péguy calificara como los *grand aventurier[s] du 20ème siècle,* habían tenido en los crímenes del nazismo (Arendt 1994/2005b: 161). La mirada implacable que Arendt dirige a la Alemania de los años cincuenta poco tiene que ver con la esperanza que destaca como afecto dominante en su percepción de los Estados Unidos, incluso cuando los peores presagios arreciaban en aquella sociedad.

El juicio a Eichmann

Una figura gris y plomiza como la de Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS responsable de la logística de transporte que llevaría a la práctica la

llamada Solución Final, expresa para Arendt el culmen de la trágica incapacidad para pensar que partes considerables de la sociedad alemana mostraron en tiempos del nazismo. Dirimir la culpabilidad de este sujeto en el asesinato masivo de millones de judíos, especialmente en Europa del Este, era el objetivo perseguido por la inteligencia israelí que lo capturó en Buenos Aires, adonde se había desplazado con una nueva identidad en 1950. Esa era la intimidante tarea del juicio, que a pesar de sus numerosas irregularidades formales estará siempre revestido a ojos de Arendt de una legitimidad inequívoca. Apenas siete meses después de la detención de Eichmann, los integrantes de su antiguo comando en las SS fueron arrestados en diferentes puntos de Europa. Tras este suceso, amigos de Arendt como Karl Jaspers recomendaron –en una entrevista a la radio de Basilea posteriormente reproducida en la revista *Der Monat*– que se conformase un tribunal internacional, de suerte que Israel se inhibiera en sus competencias soberanas y cediera el testigo a las Naciones Unidas. Dado que los crímenes del detenido o secuestrado, según la reconstrucción de los hechos ofrecida a la opinión pública, habían vulnerado a la humanidad entera, no pocos intelectuales abogaron por que fuera un Parlamento internacional el encargado de administrar justicia. Arendt se mostró de acuerdo con esta sugerencia, siempre que los jueces del tribunal internacional fueran israelíes. Otras voces, como la de Martin Buber, rechazaron la sentencia de pena de muerte, al entender que la decisión restaría parte de los apoyos internacionales recibidos hasta el momento por el pueblo judío[4].

En medio de este conflicto de interpretaciones, Arendt defendió que, una vez constituido como Estado nacional, el gobierno israelí tenía todo el derecho a someter a juicio a un criminal que había administrado con la frialdad de un burócrata la destrucción del pueblo hebreo. La condena a la horca enunciaba, finalmente, la voluntad de no querer compartir el mismo espacio en la Tierra con un criminal cuya complicidad con una muerte masiva gestionada por medios técnicos ponía a los códigos jurídicos heredados de la Modernidad en un serio aprieto. En el *postscriptum* del ensayo sobre Eichmann, Arendt no tendrá empacho en citar como autoridad a Hugo Grocio para reivindicar lo procedente del castigo en legítima defensa del lesionado, de suerte que la impunidad no contribuyera a degradar aún más la personalidad de este último. Las palabras de coraje y ánimo que Arendt dedicó en sus artículos en *Aufbau* para poner en pie un

ejército hebreo resuenan en la simpatía con que acogió el hecho de que un tribunal exclusivamente judío juzgase a Eichmann por sus crímenes. «No cabía la menor duda de que los judíos habían sido asesinados *qua* judíos» (Arendt 1963/2006b: 378), lo que a sus ojos justificaba el control israelí del juicio.

La dispersión territorial de los hebreos europeos llamaba a hacerse cargo del alcance internacional de los crímenes de deportación y exterminio. La noción de territorio que Arendt enfoca como base de la legitimidad de Israel como Estado responsable del juicio no remitía tanto a una porción de tierra como a «cierto espacio que media entre los individuos que forman un grupo cuyos miembros están unidos entre sí, y al mismo tiempo están recíprocamente separados y amparados por relaciones de todo género, basadas en la comunidad de idioma, religión, historia, costumbres y leyes» (Arendt 1963/2006b: 383). En todo caso, su posición no delataba una adhesión sin fallas a la de Ben Gurion, a cuyo entender Israel se humillaría si buscaba el amparo de un tribunal internacional, sino que se caracterizó –partiendo de la propuesta de Jaspers– por cohonestar la dimensión nacional de los crímenes de Eichmann con su alcance universal. En cualquier caso, sabía que esta exigencia resultaba excesiva para lo que en realidad no era más que un joven Estado nacional, en continuidad con el mapa político dominante en Europa desde la Modernidad.

Pero el acuerdo que Arendt muestra en relación con el marco procedimental del juicio no fue óbice para que aparecieran en su desarrollo discrepancias interpretativas de envergadura. Por ejemplo, relativas al argumento del «antisemitismo secular» (Arendt 1963/2006b: 37) utilizado por Ben Gurion, cuyo esquema de fundación del Estado hebreo había sido rechazado veinte años antes por Arendt como un craso error. El peso de los pogromos ofuscó asimismo a su entender la percepción que el fiscal y los jueces adoptaron de un delito en la línea de la tradición antisemita europea, cuyo punto final podría ubicarse en las leyes de Núremberg de 1935. Ese tipo de error volvería a aparecer en varias ocasiones en el juicio al obviar algunos de sus actores la responsabilidad personal de un criminal que intentó sortear durante las sesiones cualquier rendición de cuentas de las acciones realizadas. En lugar de obligarle a hacerse cargo de sus acciones, el proceso se extravió con frecuencia en disquisiciones sobre el Egipto faraónico y el mandato del amalequita Hamán en el libro de Esther como expresión del odio ancestral al hebreo.

Estaba claro que Eichmann no se había convertido en un siniestro criminal por haberse sumergido en la historia del antisemitismo europeo. La línea argumental del fiscal incurrió en esta historicidad de la culpa, que a juicio de Arendt desembocaba en el «todos somos culpables», a saber, el «todos los gatos son pardos» de una teoría miope de la responsabilidad. Esta afirmación también estaba lastrada por una «declaración de solidaridad con los malhechores» (Arendt 2003/2007b: 151), como se afirma en el escrito «Responsabilidad colectiva», presentado en 1968 en un panel de la American Philosophical Society. Planteamientos tan megalómanos como abstractos concedieron al abogado defensor de Eichmann, el doctor Servatius, más de una oportunidad para preguntarse por el alcance que el *Zeitgeist* o incluso misteriosos complejos psicoanalíticos habrían podido tener en la secuencia de acontecimientos que condujeron a la *Shoah*. Arendt opondrá fuertes resistencias a la asunción de explicaciones de índole psicológica para abordar preguntas referidas a la libertad humana. Considera que tales aproximaciones al «hecho de la libertad» –entendida como el célebre *factum* kantiano– corren el riesgo de exculpar la responsabilidad que el agente tiene en lo que hace en virtud de lo que supuestamente somos a la luz de nuestras pulsiones anímicas[5]. La alusión de Servatius al papel que «motivaciones irracionales» (Arendt 1963/2006b: 38) podrían haber tenido en la suerte aciaga del pueblo judío no tenía otro propósito que exculpar a Eichmann y sus cómplices de toda responsabilidad en una maquinaría de muerte en la que el acusado solo quería verse como mero eslabón mecánico.

El dilema de los *Judenräte* y el ejemplo del sargento Schmidt

La misma honestidad de que Arendt hizo gala en su informe sobre el juicio a Eichmann impregnó su tratamiento de un capítulo especialmente delicado de la historia de los judíos, a saber, la colaboración con las SS de los *Judenräte*, tanto en comunidades asimiladas como hablantes de yidis en Ámsterdam, Varsovia, Berlín o Budapest. Esa cooperación era una evidencia que Raul Hilberg –que no compartirá la lectura de la «banalidad

del mal»– había señalado ya en su *Destrucción de los judíos europeos*, obra en la que había empezado a trabajar en 1948 y que publicaría el mismo año del juicio a Eichmann. En una reseña del libro de Léon Poliakov –*Breviario del odio: el Tercer Reich y los judíos*[6]–, publicada en *Commentary* en mayo de 1952, Arendt había respaldado la metodología manejada por este autor y su esfuerzo por reconstruir documentalmente «el terrible dilema de los *Judenräte*» (Arendt 2007/2009: 562) *sine ira ac studio*. Pero recordar que los representantes judíos que colaboraron con las fuerzas nazis contribuyeron a fiscalizar a sus vecinos, a levantar acta de sus bienes y a llevar un registro de viviendas libres, obteniendo fondos para financiar la deportación y el exterminio y organizando una policía judía encargada de facilitar las tareas de transporte, supuso para Arendt encajar la acusación de haber «afirmado que los judíos se habían asesinado a sí mismos» (Arendt 1963/2006b: 412). En conversación con Thilo Koch en 1964, Arendt denunció que su mensaje se había distorsionado tanto como el de la obra de teatro de Rolf Hochhut –*El vicario* (1963)–, a la que dedicó un escrito el mismo año[7]. De la misma manera en que se acusó a Hochhut de haber intentado hacer del papa Pacelli –Pío XII– el verdadero culpable del Holocausto en lugar de Hitler, solo por haber puesto en evidencia la tibieza del pontífice ante la política mortífera de este último, Arendt considera que en su caso se la había acusado de presentar al pueblo judío como cómplice de su propia destrucción, con ayuda de estudiadas imágenes que como luz de gas nacían para encubrir realidades molestas (Arendt 2007/2009: 591-592)[8].

Con motivo de otra entrevista que Samuel Grafton propuso a Arendt en septiembre de 1963 para la revista *Look*, con el fin de desentrañar los motivos de la descomunal repercusión suscitada por *Eichmann en Jerusalén*, la autora no perderá ocasión para negar haber pretendido poner en el centro del tablero la mancha pútrida para la conciencia judía procedente de los *Judenräte*. Por el contrario, aunque reconoce lo incómodas que resultaban esas evidencias de cooperación de las potenciales víctimas con los criminales nazis y condena la aplicación del perverso cálculo del mal menor que los rabinos pusieron en marcha en Theresienstadt y en Hungría, al colaborar en la clasificación de los deportados, puntualiza que «los *Judenräte* fueron mencionados en el juicio y yo tenía que informar sobre ello, como informé sobre todo lo demás»

(Arendt 2007/2009: 587). En esa misma entrevista Arendt confiesa haber sido víctima de una operación de acoso y derribo de su narración de los hechos, que el sionismo institucional estadounidense e israelí consideraban hostil para sus objetivos[9]. Como muestra de ello menciona en esta misma conversación con Grafton que, salvo el apoyo inicial recibido de algunos rabinos y del Consejo para el Judaísmo, el primer reportaje sobre los artículos del *New Yorker* publicado en el *Jerusalem Post* tuvo un tono bastante favorable. Asimismo recuerda que el diario israelí *Haaretz*, entonces propiedad de Gustav Schocken como la editorial neoyorquina Schocken Books, había comprado los derechos de publicación de esas columnas por entregas.

Sin embargo, de la noche a la mañana, la *Realpolitik* dictó un cambio radical en la cobertura mediática del informe de Arendt, dando el pistoletazo de salida a una auténtica cacería de la autora. En respuesta a una reseña de un libro de Jacob Robinson bastante crítico con su libro, Arendt apunta con dedo acusador a un informe sobre los artículos del *New Yorker* difundido por la Liga Antidifamación en marzo de 1963, en el que se advertía que su contenido podía «“atormentar a los judíos durante años”» (Arendt 2007/2009: 617). «La moderna técnica de producción de imágenes» (Arendt 2007/2009: 619) hizo el resto para someter a la autora a un constante juicio de intenciones resultante de la construcción de un falso enemigo. Se echaban en falta seres humanos de la altura de Judah L. Magnes, capaces de mostrar su independencia de criterio sin temor a las represalias. La condena oficialista del informe sobre el juicio a Eichmann convenció a Arendt de que Israel había vendido su alma al juego del éxito en el campo de los Estados nacionales y a los fantasmas de un nacionalismo incapaz de avenirse a razones con la misma realidad, con reacciones especialmente virulentas cuando los hechos narrados concernían al propio pueblo.

No silenciar estos lamentables comportamientos, que volvían aún más dolorosa la tarea de comprender lo sucedido, formaba parte en Arendt de un «modo de pensar ampliado», en la estela del Kant de la *Crítica del Juicio*, para el que la semblanza de la destrucción debía contar también con historias como la del sargento del ejército alemán Anton Schmidt. Uno de los testigos del juicio a Eichmann, Abba Kover, refirió el contacto que el mencionado sargento, encargado de rescatar a soldados alemanes

extraviados de sus unidades en Polonia, mantuvo con organizaciones clandestinas judías, a las que ayudó repetidamente, proporcionándoles documentación falsa y medios de transporte sin mediación de pago alguno. Otras historias heroicas semejantes se sumarían a esta a lo largo de las sesiones, dibujando una suerte de micropolítica de la resistencia a la barbarie totalitaria que permitía conservar la confianza en la condición humana. El sargento Schmidt suscita en Arendt el lamento por el hecho de que individuos de su entereza no se prodigaran más en tiempos del totalitarismo, toda vez que el poder desplegado por ese tejido de seres humanos justos habría supuesto una traba insuperable para la maquinaria de destrucción nazi. Schmidt es ejemplo de la sentencia «algunos no se doblegarán» (Arendt 1963/2006b: 339)[10], que también concierne a aquellos países que se negaron a aplicar la Solución Final –como fue el caso de Dinamarca–. En el plano de la acción individual no sería difícil reconocer en esa frase la silueta de un teólogo como Dietrich Bonhoeffer[11], ejemplo de resistencia frente a la barbarie en los sombríos tiempos del nazismo.

La valoración que Arendt realiza de estos casos de ayuda desinteresada al pueblo judío brindada por ciudadanos alemanes parte de lo que ella misma califica en una carta a Jaspers –del 4 de marzo de 1951– a propósito del problema del mal como una confianza casi infantil en Dios, que no debe ser confundida con una fe de carácter dogmático: «No se puede naturalmente hacer nada, salvo estar contento» (Arendt/Jaspers 1985: 202)[12]. La exhortación kantiana a mantener un «corazón siempre alegre», en la mejor tradición epicúrea, resuena sin duda también en esta declaración de principios, pero queda muy lejos del delirio utópico[13]. La mezquina colaboración con el crimen por parte de los mismos judíos, de la misma manera que el auxilio brindado por individuos pertenecientes al bando de los opresores, aguardaban aún al poeta que fuera capaz de proyectar la suficiente amplitud de miras sobre la destrucción del pueblo judío en Europa. Pero la singularidad de la silueta moral de Eichmann obligaba a centrarse en él, pues de la interpretación de su conducta dependía caer o no bajo el hechizo de una trampa mortal que impedía hacer justicia a un pueblo especialmente maltratado en la historia europea.

La «banalidad del mal»

La concentración en la figura de Eichmann responde a la obsesión por mostrar que una inexplicable superficialidad atravesaba la relación con el mundo mantenida por este sujeto. Quedaba lejos de la intención de Arendt que disociar a personajes trágicos como Ricardo III de criminales tan abyectos y desprovistos de profundidad como Eichmann pudiera traerle problemas con otros sujetos pertenecientes como ella al pueblo judío. La evaluación de la presentación que Eichmann ofreció de sí mismo durante el juicio, quintaesenciada en el capítulo 8 del informe –«Los deberes de un ciudadano cumplidor de la ley»–, describe un vínculo con la autoridad tan mítico como vacuo. El aparente culto al modelo de racionalidad práctica de Kant exhibido en las sesiones sorprendía no tanto por su impostura cuanto por la incapacidad para cobrar conciencia de las raíces racionales del deber y la obediencia. La facilidad con que Eichmann transitaba de la fuente de la legalidad a la figura del Führer exponía una noción meramente icónica de las palabras, que revelaba una incapacidad brutal para indagar causas reales y plantear preguntas consistentes. Un militar y abogado nazi como Hans Frank –"el carnicero de Polonia"– había divulgado una lamentable comparación de la ideología totalitaria con la moral kantiana en *La técnica del Estado* (1942), donde se difundían *bullshits* del tipo «compórtate de tal manera que, si el Führer te viera, aprobara tus actos». Era urgente para Arendt desenmascarar las alusiones del nazismo al deber en Kant y la primera fórmula del imperativo categórico, pues no reflejaban la asunción de ninguna racionalidad práctica, sino más bien la adopción de conductas que protegían al agente de la presencia insidiosa de demandas incómodas.

Por de pronto, lo que el pensamiento occidental había configurado desde Sócrates como la conciencia se encontraba por completo ausente de las palabras del acusado. Como no dejará de puntualizar Arendt: «la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega» (Arendt 1963/2006b: 199). Para ilustrar con mayor detalle su entrega al cumplimiento de la ley, Eichmann no dudó en recordar algunas «excepciones» que a su juicio se había permitido durante su servicio a la barbarie nazi, como ayudar a algunos familiares y conocidos judíos. Formaba parte de su perfil sociópata un dato que Arendt recordaría más tarde en su entrevista con Roger Errera

en 1973, a saber, el hecho de que el recuerdo que parecía inquietarle más era haber abofeteado al presidente de la comunidad judía de Viena durante un interrogatorio (Arendt 2018a: 505). Otra muestra del colapso de la capacidad de juzgar moralmente –y todo juicio convoca la suerte de la comunidad, advierte Arendt– del criminal nazi la proporcionaba su percepción de las órdenes recibidas de Himmler en otoño de 1944 para detener las deportaciones y desmantelar campos de exterminio como ilegítimas. Tras advertir lo peligroso de tales «iniciativas», las había transmitido a sus superiores. Todo en su línea de autodefensa intentaba convencer de que no se trataba de una persona, sino de un cuerpo humano insertado en una maquinaria burocrática que solo perseguía alcanzar de la manera más eficiente sus objetivos. Esta imagen recuerda en parte a la figura del autómata jugador de ajedrez sugerida por Benjamin al comienzo de sus *Tesis de filosofía de la historia*. Como sabemos, el autómata ocultaba en realidad a un enano, que según Benjamin actuaba como la «pequeña y fea» teología con respecto al «materialismo histórico». Pero si Eichmann porfiaba en aparecer ante todos como un muñeco vestido a la turca con su narguile, lo hacía sin ningún disfraz que permitiera entretenerse con algún espectáculo visual, dada la total ausencia de vida interior del sujeto observado.

Las patrañas entreveradas en las pedestres explicaciones de Eichmann sobre su función al mando de la deportación de los judíos en Budapest pretendían ocultar el verdadero alcance de sus acciones. Pero quedaban desmontadas a ojos de Arendt por el hecho de que, por ejemplo, las fuerzas nazis se hubiesen visto forzadas a revisar sus objetivos tras la «resistencia abierta» (Arendt 1963/2006b: 255) mostrada al hostigamiento a la población judía por los ciudadanos daneses, con el monarca a la cabeza. Ese hecho era la señal de que la resistencia había sido posible. Varios contextos sociales y nacionales en Europa así lo testimoniaban. Ante esa situación, la presunta firmeza irresistible de los nazis «se derritió como mantequilla puesta al fuego» *(ibid.)*, añade Arendt, reduciendo al absurdo los motivos aducidos por Eichmann. Por ello, Arendt no podrá evitar mostrar su satisfacción cuando el tribunal falle la sentencia y condene a Eichmann por delitos que lo situaban como responsable de la muerte de millones de judíos y como agresor de la humanidad, todos ellos merecedores de la pena de muerte ante la ley israelí. En relación con otros extremos mostrará su disconformidad, como con respecto a la incógnita en que la sentencia

dejaba el conocimiento que Eichmann tenía del destino de los gitanos, otra minoría étnica y cultural merecedora de respeto, que envió asimismo a Auschwitz. Pero Arendt subraya que el principal mérito de la hermenéutica jurídica del tribunal consistió en señalar que «el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal» (Arendt 1963/2006b: 359), una cita directa de la sentencia. Nada podía resultar más decepcionante para quien había pretendido convencer al auditorio de que la culpa de los delitos correspondía a sus superiores, no a quien se había limitado a «ayudar y tolerar» (Arendt 1963/2006b: 358) los delitos impulsados por la implacable máquina burocrática.

Las patéticas confesiones de Eichmann rememoran en el lector la ceguera que nuevamente la genialidad de Kafka depositara en 1914 en el enloquecido oficial destinado en una exótica isla al mando de una máquina de tortura destinada a esculpir sobre el cuerpo de los acusados la sentencia que ella misma había fallado previamente. El relato *En la colonia penitenciaria* denunciaba, en efecto, la capacidad de destrucción de una variante del terrible dicho «la letra con sangre entra» que el pedagogo catalán Francisco Ferrer había difundido en Europa como pieza angular de la pedagogía caduca aplicada en suelo español, síntoma de la deuda del país con la Ilustración. El Instituto Benjamenta descrito en la novela de Robert Walser *Jakob von Gunten* (1909), con sus mezquinos instrumentos de instrucción en la autoridad y la obediencia, revelaba también que un sistema educativo dominado por la religión y el ejército tenía su cuota de responsabilidad en la aparición en Alemania de tipos humanos como Eichmann. La conexión entre la educación y el surgimiento del hombre-masa constituye, así, una de las líneas de trabajo que más ocupan a Arendt en la década de los sesenta, un asunto al que se había consagrado a conciencia José Ortega y Gasset unas décadas antes.

Una vez conocida la sentencia del tribunal, se multiplicaron las peticiones de clemencia dirigidas a Ben Gurion como presidente de Israel. Ninguna fue atendida. Entre ellas destaca especialmente la enviada por Martin Buber, a cuyo entender la ejecución «serviría para que muchos jóvenes alemanes [expiaran] sus sentimientos de culpabilidad» (Arendt 1963/2006b: 365). Este razonamiento indignó a Arendt y se convertiría en uno de los planteamientos que intentará reducir al absurdo con denuedo hasta que le sorprenda la muerte. Las palabras de Buber disolvían el

esfuerzo por juzgar las acciones de Eichmann en concreto, favoreciendo los estallidos emocionales de «culpabilidad colectiva» de jóvenes que, en cambio, no parecían preocupados por el pasado nazi de sus mayores. «La juventud alemana vive rodeada, por todas partes, de hombres investidos de autoridad y en el desempeño de cargos públicos que son, en verdad, muy culpables, pero que no sienten que lo sean» (Arendt 1963/2006b: 366), señala un contundente pasaje del informe sobre Eichmann. La consternación de Arendt ante buena parte de las opiniones sobre el caso difundidas con ayuda de la prensa conduce a la denuncia de un hecho decepcionante para quienes deseaban encontrar en el *hostis humani generis* un monstruo semejante al Tito Andrónico o al Yago de Shakespeare.

Por el contrario, era la extrema normalidad del criminal y de quienes se habían conducido como él durante la Segunda Guerra Mundial lo que producía auténtico terror en el espectador. Ese era el desagradable hecho al que había que enfrentarse sin ambages, asumiendo su choque con las expectativas que la historia cultural del daño había generado en la condición humana. Lo pernicioso de la teoría de la «culpabilidad colectiva» estribaba en el apoyo que brindaba a quienes –como Eichmann– pretendían desdibujar su responsabilidad personal en la lógica borrosa de una obediencia ciega. El tribunal israelí, sin embargo, le había interrogado para determinar todo lo que había hecho como alto cargo de las SS en los años de plomo del exterminio del pueblo judío en Europa. Afortunadamente la lógica jurídica se había mostrado capaz de traducir la maquinaria mortífera de la administración nazi en acciones realizadas por seres humanos concretos, que debían rendir cuentas de la complicidad que encubría su «obediencia ciega». En relación con esta convicción, Arendt recuerda en varios momentos que uno de los sueños de Hitler era poder llegar a prescindir de la profesión de jurista, una vez que la burocracia nazi hubiera alcanzado su máxima implantación. La misma guerra representaba para él una cortina de humo para ocultar planes de exterminio no militares, que pretendían disolver el concepto mismo de civilización. La historia bélica se enfrentaba aquí a una lacerante novedad. Era urgente reaccionar extrayendo a la facultad de juzgar de su estado de latencia.

La facultad de juzgar y el *amor mundi*

El análisis de un tipo con la falta de carácter de Eichmann propicia la atención que Arendt dirigirá en sus últimos años de vida a la facultad de juzgar, históricamente emparentada con las dinámicas propias de la imaginación. La incapacidad que este criminal insólito había manifestado ante el público mundial no concernía a su entendimiento. No en vano, estaba perfectamente capacitado para cumplir órdenes y determinar cuáles eran los instrumentos más convenientes para llevarlas a término. De lo que no había rastro en su ánimo era de la facultad para reflexionar sobre las consecuencias de sus actos. Ante numerosas preguntas del tribunal solo salieron de su boca clichés y tópicos, que paradójicamente resultaron mucho más agresivos para la comunidad humana que todos los instintos perversos de los malhechores atestiguados por la historia y la literatura mundiales. El cuidado habitual que Arendt concede a las palabras da con un término que no satisfaría lo que la mayoría de los líderes intelectuales del pueblo judío querían oír tras la *Shoah*. Ese término era el de *banalidad*. Las acusaciones que comenzaron a caer como proyectiles sobre la autora traslucían una respuesta emocional colectiva, motivada por el hecho de que la vergüenza hubiera de sobrevivir al pueblo hebreo –como sentenciaba el final de la novela *El proceso* de Kafka–. Incluso entrañables amigos como Karl Jaspers, que llegó a cortar relaciones con su antiguo asistente Golo Mann debido a la dura reseña que este publicara del libro sobre Eichmann, se sintieron aliviados al escuchar por terceras personas que el término había sido acuñado en realidad por Heinrich Blücher, el esposo de Arendt (Arendt/Jaspers 1985: 577)[14]. La reacción de Jaspers evidenciaba la incomodidad que la expresión «banalidad del mal» había despertado en el círculo más próximo de Arendt, a la que nunca se le dio bien respetar tabúes.

Los interlocutores más críticos de Arendt no podían dejar de buscar razones alambicadas que explicaran el mal desatado sobre el mundo, mientras que ella atendía al nihilismo que lo invadía todo cuando los sujetos dejaban de cultivar su reflexión. Como había enseñado Sócrates en la Atenas clásica, la actividad del pensamiento abre una distancia interna consigo mismo que puede definirse como «dos en uno» (Arendt 1978/2002: 202-215). Esa profundidad brillaba por su ausencia en la mente de Eichmann y todos los que eran como él, reduciendo su existencia a una caricatura superficial y condenando a quienes lo rodeaban a soportar la invasión corrosiva del mundo por seres humanos carentes de conciencia.

Nunca antes había captado Arendt con tanta claridad que la comunidad *in progress* que grupos de peregrinos puritanos habían mantenido viva en el suelo norteamericano no hubiese podido sobrevivir en caso de no reinar entre ellos el *sentido común*. Ese sentido tenía como eje el mundo que compartimos[15] y era la manifestación popular de lo que la filosofía kantiana había delimitado como facultad de juzgar. Semejante capacidad era el tesoro que no solo mantenía incólume la iniciativa revolucionaria, sino que salvaba al mundo de su perdición a manos del infierno totalitario y burocrático. Solo por ello, merecía convertirse en objeto de un estudio específico.

Un año después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén* y del aluvión de críticas que le sucedieron, Arendt publicó en la revista *The Listener* el escrito «Responsabilidad personal bajo una dictadura». En él se repara en la dura experiencia para toda una generación –la de la propia Arendt–, cuya pérdida de inocencia encerraba en realidad la imposible tarea de reconciliarse con el horror padecido. La frase de Faulkner, tan querida por Arendt –«El pasado no está muerto ni enterrado. De hecho, ni siquiera ha pasado», de *Réquiem para una mujer* (1951)–, nunca había sido tan cierta como veinte años después de la experiencia del trauma representado por el Holocausto. La recomendación de ampliar el alcance de la culpabilidad de los crímenes ordenados por Hitler hasta llegar a Lutero no convenció nunca a Arendt. En realidad, las acciones de Hitler se habían concentrado en conseguir que todos fueran insustituibles menos él en la dinámica burocrática de la administración nazi. Entre las experiencias atesoradas desde 1933 destacaba por su importancia el fenómeno de coordinación sistemática de fuerzas producido por el nazismo y apuntaba con escándalo al comportamiento no tanto de los enemigos, sino de los amigos. La novela *Mefistófeles* de Klaus Mann puede ser un excelente trasunto literario del trasfondo vital que dejaba entrever el reproche que Arendt lanzó en su entrevista con Gaus a la indolencia de tantos amigos y conocidos prestos a uniformarse bajo las directrices del nuevo régimen en el Berlín de 1933 (Arendt 1994/2005b: 27-28). Muchos de ellos parecían haber renunciado no a su responsabilidad personal, pero sí a su propia facultad de juzgar. Solo esta renuncia explicaba la rápida proliferación de sujetos que consideraron más acertado, en nombre de un presunto mal menor, mantenerse en su posición en la cadena administrativa, en la idea de poder ayudar a algunas personas desde la apuesta ilusoria por conservar la

máxima normalidad. Pero ese intento de pagar tributo al mal sin perder a cambio la propia alma no resultaba convincente a oídos de Arendt. Esta no dudará en citar a favor de su argumento tanto al Talmud como a su admirado Juan XXIII: «quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal» (Arendt 2003/2007b: 64). En realidad, esa decisión inmoral había sido uno de los resortes más exitosos para generar la complicidad social necesaria con la maquinaria de muerte administrada técnicamente que perpetró la *Shoah*.

Uno de los síntomas más inquietantes de la degradación moral de la sociedad durante el dominio nazi revelaba la conexión entre facultad de juzgar y cultura, al haber evidenciado los *mores* –que a la generación de Arendt le parecían ir de suyo– su considerable maleabilidad. Confirmaba este hecho la sustitución del orden civil de la «sociedad respetable» por un «nuevo orden», en el que el mandamiento «no matarás» se convertía en «matarás a personas inocentes»[16]. Como si un «juego de lenguaje» hubiera sido suplantado automáticamente por otro, podría sostenerse en un guiño wittgensteiniano, revelando que lo que mientras había persistido la moral burguesa parecían tranquilizadoras raíces se transformaba en meras apariencias conservadas por la presión social[17]. Sin embargo, para Arendt la regla originaria del lenguaje no es ya –como en Wittgenstein– la creencia o la costumbre, sino la reflexión, que corresponde indefectiblemente a cada ser humano. La profundidad con que el filisteísmo se había adentrado en la sociedad alemana del siglo XX exhibía su preocupante sombra en virtud de la rareza de los sujetos que «se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos» (Arendt 2003/2007b: 71) tras claudicar ante la barbarie. Ahora bien, siempre quedaría una veta de esperanza. Las voces discrepantes seguirían abriendo espacios de resistencia frente a la pretendida omnipotencia de Uno. Los criminales nazis –apunta Arendt– podían haber disfrutado de un poema de Hölderlin o de una sonata de Bach, pero fueron genuinamente incapaces de entregar una sola obra de arte al mundo, al que todo productor ama como asiento compartido de la pluralidad humana.

Como Starov contesta a Dmitri en *Los hermanos Karamazov*, el camino a la salvación pasaba por poner en práctica la sentencia «no te mientas nunca a ti mismo». El apego a las normas morales y a las costumbres podía responder a la tendencia humana a agarrarse hasta a un clavo ardiendo, mientras que un sano escepticismo propiciaba en cambio el saludable hábito

de formarse ideas propias y revisar el mundo en derredor desde la reflexión. De la fortaleza que mostrara ese hábito dependía el anhelo de recuperar la confianza en la condición humana. El nihilismo mostraba ser en el fondo la contracara del convencionalismo –como apunta Arendt en otro escrito de la década de los sesenta, «El pensar y las reflexiones morales»–, al constituir el resultado más conspicuo de los peligros que rodeaban también a la actividad del pensamiento (Arendt 2003/2007b: 075). La influencia del culto a los valores ensalzado por uno de sus grandes amigos del periodo del exilio, Hermann Broch, sobrevuela la meditación que nuestra autora dedicó en su madurez a las actividades de la mente distintas de la *vita activa*. No en vano, las consideraciones de Arendt sobre el nihilismo recuerdan notablemente a la trama de *Esch o la anarquía,* segunda parte de la trilogía de Broch, *Los sonámbulos*.

El pensar se revelaba incapaz de crear valores, pero en cambio era muy útil para disolver pautas morales establecidas. Por ello su función cobraba un significado fundamental cuando la vida pública se reducía a la obediencia, una de las causas principales de la decadencia política en el siglo XX. La actuación depuradora de las opiniones, valores y convicciones que despliega la actividad del pensamiento constituye así en tiempos de oscuridad la antesala de la facultad de juzgar. Ambas facultades son interdependientes, como lo son la «conciencia moral» y la «conciencia del mundo» (Arendt 2003/2007b: 184). Esta combinación de facultades, en la que también interviene necesariamente la voluntad[18], confirma el valor de la acción pasiva y de la resistencia no violenta para prevenir catástrofes. Pues «la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo» (ibid). La disposición reflexiva descubre su potencial frente a la tiranía y al totalitarismo de la mano del compromiso del sujeto con la profundidad y el arraigo, que coadyuva a no ceder ante lo que determinadas ideologías presentan como pauta necesaria de los tiempos. El déficit de estas facultades invitaba a desdecir –frente a la tradición kantiana– que el mal pudiera ser radical, al carecer realmente de raíces y, por ello, de toda noción de límite que pudiera detener su ritmo destructivo. En *La vida del espíritu*[19] Arendt repara justamente en el hecho de que San Agustín cifre en la voluntad la individualidad de la persona, capaz de querer y no-querer, antes de la cual no había propiamente nadie en el mundo[20].

El catálogo de las costumbres sociales, de la misma manera que los preceptos religiosos, no habían resultado un apoyo fiable en la crisis civilizatoria que permitió el ascenso del nazismo. Por ello mismo, la moral debía residir en uno mismo, lo que aconsejaba retornar a la enseñanza socrática –pero también aristotélica–, sin la que la firmeza y diversidad del mundo no se mantendrían en pie. Ciertamente, el oráculo de Delfos parecía haberse cubierto de cal y arena en la Alemania de los años treinta del siglo XX, como si la Tierra se hubiera tragado a ese símbolo de los tesoros privativos de la condición humana. Lo inexcusable de la introspección cuando se trata de decidir qué hacer en contextos totalitarios enfoca asimismo el alcance que la comunidad –la imaginada, no meramente la experimentada– posee para el juzgar individual. Sentirnos miembros de una comunidad requiere, pues, en la estela del Kant de la tercera *Crítica*, un entrenado sentido para representarnos lo que está ausente y concederle valor. La costumbre de juzgar toda realidad que se nos presente requiere seleccionar ejemplos que convoquen en su singularidad ideales más amplios y no instalados en el presente inmediato[21]. El ascendiente moral del ejemplo vuelve a abrir una línea por la que Arendt podría reencontrarse con la obra de Weber y su estudio de la articulación de la subjetividad social, pero hasta el final de su vida Arendt preferirá la compañía de Kant para escudriñar los secretos de la capacidad de juzgar.

Si bien la tesis de la «culpabilidad colectiva» encubría los fenómenos explorados por las reflexiones de Arendt sobre la moralidad, la honestidad teórica y práctica exigía dedicar algún espacio a la legítima «responsabilidad colectiva», cuya aparición iba de la mano de la pertenencia de todo sujeto a una comunidad concreta. Solo los refugiados y apátridas podían considerarse –a la luz de este planteamiento– «inocentes absolutos» (Arendt 2003/2007b: 153), al haberse arruinado los vínculos objetivos que les unían a un pueblo. La «responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho» (Arendt 2003/2007b: 159) no responde tanto a la condición de que cada agente tenga un «yo» del que ocuparse, sino más bien a la preexistencia de un mundo que permite la vida en comunidad, sobre una Tierra a la que pertenecen tanto la propia nación como las restantes. Un caso ilustrativo de esta responsabilidad en sentido amplio remite en tiempos democráticos a quienes se negaron a alistarse durante la guerra de Vietnam. Pero en circunstancias totalitarias la no participación política, a diferencia de lo que suele ocurrir bajo el absolutismo o la tiranía,

solo puede surgir con ayuda de una reflexión y de la consiguiente decisión que esta inspira un ejemplo de la misma sería la siguiente resolución: «Si se trata de matar, el argumento no sería que el mundo sería mejor si no se cometiese el asesinato, sino la negativa a vivir con un asesino» (Arendt 2003/2007b: 158).

La lectura de Kant ocupa los últimos años de Arendt de manera continuada. No se trata de un estudio sistemático, ni filológicamente consciente del estado de la investigación internacional en la década de los sesenta y setenta del siglo XX, pues Arendt se limita a seleccionar aquellos pasajes cuya compañía le complace. El diálogo con Hans Saner, asistente de Jaspers en los años sesenta, fue determinante en esta exploración tan personal del corpus kantiano[22]. Con todo, aplicando esa metodología basada en el gusto propio, acabaría por descubrir un Kant desconocido para muchos y, sin duda, capaz de interpelar a quienes se preocupaban por los dilemas morales y políticos del mundo contemporáneo. Lo que Arendt aprecia especialmente de Kant es la presencia germinal en su pensamiento de apuntes que contrarrestan el culto a la soberanía reinante en la filosofía política desde Platón hasta Hobbes y Rousseau. Naturalmente, Kant había dado forma a una teoría de la soberanía específica, en la que el sometimiento de la comunidad social a la fuente suprema de la autoridad política generaba por primera vez una unión civil. En nombre del orden de principios fijado en su doctrina del derecho, Kant refutaba posiciones como la de Locke en relación con la posible rebelión del pueblo frente a sus legítimos mandatarios, rechazando la integración de un hipotético derecho de resistencia en el cuerpo político.

Salvo la libertad de expresión –que *Teoría y práctica* (1793) había calificado como «paladión de los derechos del pueblo»–, no se advierten en la filosofía jurídica de Kant instrumentos que permitan fundar el poder sobre una infraestructura consciente de su propia contingencia. Lejos de ello, el poder soberano debía hacer olvidar al pueblo su origen contingente, por medio de un riguroso proceso de legitimación, pero prohibiendo también toda resistencia. Kant apunta por ello en su doctrina del derecho al presunto origen violento de todo poder, que conviene ocultar, con el fin de dar paso a una vida civil sostenible, al afirmar que «el origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él»[23]. Ciertamente, Kant también sostiene que «lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, tampoco puede decidirlo

el legislador sobre el pueblo»[24], pero en modo alguno el referente popular es aquí el colectivo social en su conjunto, sino más bien la parte del mismo que satisface las condiciones de una ciudadanía activa, esto es, los varones propietarios que pueden considerarse colegisladores de la colectividad. Arendt podría estar incluso de acuerdo con la decisión de Kant de restringir el acceso a la ciudadanía activa, si bien no con convertir a la desigualdad social en filtro mecánico de la desigualdad política ni con la fundamentación de la obediencia que el pensamiento jurídico del segundo despliega.

No cabe duda alguna de que esta vertiente jurídico-política del pensamiento kantiano interesa poco a nuestra autora, que prefiere ocuparse de la aguda conciencia que Kant mostró tener del carácter colectivo y comunitario en la base de ciertas facultades del ánimo[25]. Tal era el caso de la imaginación –entre las facultades inferiores del ánimo– y de la facultad de juzgar –entre las facultades superiores del mismo–. Ambas preparan el campo del pensamiento. En efecto, en *La vida del espíritu* Arendt puntualiza que la actividad del pensamiento parece retirar al sujeto a «un lugar imaginario, al territorio de los invisibles» (Arendt 1978/2002: 107), enriqueciendo la experiencia que se tiene del mundo en derredor. Como base del pensamiento conceptual, el Juicio –Arendt se refiere siempre al Juicio reflexionante– revela la capacidad de la mente humana para orientarse en medio de la carencia de preceptos previos y construir sentido a pesar de la indeterminación circundante. Pero lo más relevante era el hecho de que ese proceso de orientación y generación de un *novum* conceptual –y todo concepto procede del *novum* de una *inventio* que hemos olvidado con el uso– no se desarrollaba en soledad, sino en compañía de otros. Esa compañía no necesitaba, por otra parte, ser efectiva, sino que podía ser esbozada por la imaginación. Las páginas dedicadas por Kant a pensar los fundamentos racionales del juicio de gusto exhortan a regenerar una imagen de la pluralidad con ayuda de límites compartidos por la entera comunidad humana. En lugar de someter la belleza a las oscilaciones de las modas sociales, Kant señalaba que la expresión de lo estético delineaba el compromiso que la humanidad debía mantener con su continuidad sobre la Tierra. No podía haber un punto de vista más contrapuesto al sometimiento a directrices graníticas y al automatismo mental dibujados por las ideologías totalitarias. Lo estético imponía al reino de la lógica una frontera que el concepto no estaba en condiciones de trazar, recordando que «la

dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general» (Arendt 1982/2003: 142).

En el ciclo de conferencias que Arendt dedicó a la filosofía política de Kant a comienzos de la década de los setenta en la New School for Social Research advierte que, «dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la "Crítica del juicio estético"» (Arendt 1982/2003: 116). Naturalmente, la afirmación es exagerada y recoge un parecer personal. Como es bien sabido, la obra de Kant contiene escritos de filosofía jurídica y política –como señalábamos arriba–, así como entre sus cursos impartidos se encuentra un curso de derecho natural basado en el manual de Gottfried Achenwall. A pesar de las conexiones que estos escritos mantienen con la tercera *Crítica,* es evidente que los primeros despliegan un hilo de pensamiento independiente. Pero Arendt simpatiza mucho más con la gramática de la acción política que puede desplegarse desde la lógica peculiar del juicio estético, que permitía tender numerosos puentes con la tradición del *common sense* articulada por el conde de Shaftesbury y Thomas Paine. También en Kant los signos del progreso humano disuaden al sujeto de la caída en la paralizante melancolía generada por la visión imparcial –no atravesada por intereses empíricos– de la historia. Para ello, era preciso hacer de la comunicabilidad el eje de la facultad de juzgar y del punto de vista del «espectador del mundo» la clave del combate contra los prejuicios (Arendt 1982/2003: 110). Arendt parece compartir con Kant una suerte de confianza en la legibilidad del mundo como un conjunto de signos compartidos, lo que facilita la reunión de los espectadores y la reivindicación pública de la facultad de juzgar. Pero la insistencia en esa posibilidad salvífica que la humanidad tenía en sus manos parece responder en Kant más a la elección de una manera de contemplar el mundo en clave cosmopolita –y sentirnos comprometidos con él– que al despliegue efectivo de una manera de habitar la Tierra inspirada por esa mirada. El camino de la facultad de juzgar avanzaba en Kant por una senda compatible con la comprensión, que Arendt siempre vería como la contracara de la acción, pues gracias a ella los agentes «pueden terminar por aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y pueden reconciliarse con lo que insoslayablemente existe» (Arendt 1994/2005b: 391). Arendt menciona como autoridad al respecto –en «Comprensión y política», texto del que procede la cita anterior– al rey Salomón, cuya sabiduría política quedaría

expresada en la petición a Dios de un solo don, a saber, un «corazón comprensivo», toda vez que solo este podía favorecer una convivencia pacífica entre los seres humanos.

La facultad de juzgar en Kant declaraba la crisis de la Modernidad filosófica europea, al reivindicar una visión del mundo que todos los seres humanos tenemos en común atenta a la «ley de la Tierra», en lugar de a las leyes impuestas por la subjetividad cartesiana. Esta perspectiva no gravitaba en torno a la soberanía –lo que seguiría siendo el caso en autores que van de Hobbes a Schmitt[26]–, sino que partía de la consabida congruencia entre *ser* y *aparecer*. La misma fenomenología de las actividades mentales requería revisarse para iluminar la exigencia que el pensamiento y la voluntad tienen de una representación del mundo compartido. Como precisa Arendt en *La vida del espíritu,* «el mundo de las apariencias es anterior a cualquier ámbito que el filósofo pueda escoger como su "auténtico" hogar, en el que, sin embargo, no nació» (Arendt 1978/2002: 47). La anterioridad de la manifestación sensorial con respecto a la meditación de la mente se ve confirmada por la exposición kantiana de las condiciones del conocer, al hacer de la orientación de un cuerpo pensante en el espacio una operación originaria con respecto al *cogito*. Ciertamente, el mundo arroja señales de que no todos los que habitan en él están guiados por la intención de cuidarlo y aumentar su riqueza, pero esta certeza –este hecho de la contingencia– debe insuflar en quienes sí están dispuestos a proteger lo común aún más coraje para no dar la batalla por perdida. Una de las enseñanzas indelebles del camino del pensar de Arendt es resistir a todo argumento que pretenda convencernos de que con frecuencia es necesario asumir el mal –como mal menor– con la esperanza de subsanar lo destruido cuando las circunstancias cambien. Como declara Fina Birulés, haciéndose eco de un célebre pasaje de *Los orígenes del totalitarismo*[27], «frente a quienes creen que el deshabitado y silencioso desierto se asemeja a la paz de los cementerios y que basta, por tanto, acostumbrarse a él, el Mundo Moderno ha mostrado cuán frecuentes pueden llegar a ser las tempestades de arena» (Birulés 2007: 241-242).

---

[1]. Véanse las palabras que Arendt dedica a explicar la «banalidad del mal» en la carta a Scholem del 24 de julio de 1963: «Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros

precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie» (Arendt 2007/2005c: 150). Tomando prestado un término felizmente acuñado hace años por Agustín Serrano de Haro (1996 y 2000) para captar el sentido de la exploración arendtiana sobre el mal, podría decirse que el totalitarismo nazi produce literalmente un «inmundo».

[2]. El informe fue confeccionado bajo la dirección de Ilya Ehrenburg y Vasili Grossman y recogía testimonios y documentos sobre el exterminio de los judíos en Polonia y Rusia de 1941 a 1945.

[3]. Editado en Madrid, Visor, 2015. Con prólogo de Manuel Aznar Soler.

[4]. Arendt confiesa en un artículo publicado en enero de 1966 en la *New York Review of Books* que Martin Buber le transmitió durante el juicio a Eichmann en Jerusalén que el tribunal le parecía una parafernalia digna del *panis et circenses* orquestado por Ben Gurion. Arendt expone en su libro sobre Eichmann su diametral discrepancia con la reducción del juicio a «un circo jurídico» (Arendt 2007/2009: 617).

[5]. Véase la anotación [43] del Cuaderno XXVII de marzo de 1970 en el *Diario de pensamientos* (Arendt 2002/2006c: 747).

[6]. El libro de Poliakov puede consultarse en la versión castellana de Marta Pino (Barcelona, Cómplices, 2011).

[7]. El texto de Arendt está recogido en *Responsabilidad y juicio* (Arendt 2003/2007b: 203-212).

[8]. Las fructíferas conversaciones con Joachim Fest (Arendt/Fest 2011) constituyen una excepción en el clima de incomprensión que rodeó a Arendt tras la publicación del ensayo derivado de los artículos del *New Yorker*.

[9]. En la carta que Arendt dirige a Scholem en verano de 1963 atribuye a esta operación orquestada para malversar el hilo conductor del libro la reacción hostil del segundo: «Es una pena que no leyeras el libro antes de que la actual campaña de tergiversación contra él se pusiera en marcha atizada por los poderes fácticos judíos en Israel y Estados Unidos. Hay por desgracia muy pocas personas capaces de resistir la influencia de semejante campaña. Me parece altamente improbable que sin haber estado influido hubieras podido interpretar erróneamente ciertas afirmaciones. La opinión pública, especialmente cuando ha sido cuidadosamente manipulada, como en este caso, es muy poderosa» (Arendt 2007/2005c: 146).

[10]. En la base de estas muestras de resistencia parece aguardar la potencia política de la voluntad. Véase la valoración del análisis al que somete Arendt a esta facultad en Prior (2009: 173): «La voluntad como “fuente” de la acción y no solamente como elección de los medios, dados los fines, es esencial para que podamos estimar cuestiones como la resistencia al mal (en la que parece jugar un papel indispensable el poder de la facultad de no querer) o la de la responsabilidad personal de los agentes».

[11]. Una de las obras más representativas de la teoría de la «desobediencia civil» de Bonhoeffer es *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, trad. cast. de José J. Alemany y

Constantino Ruiz Garrido, Salamanca, Sígueme, 2018.

[12]. Recomiendo las observaciones sobre el carácter antignóstico de la confrontación de Arendt con el problema del mal –que podría perfectamente responder a la influencia de su viejo amigo Hans Jonas– en Prior (2009: 166-170).

[13]. A propósito del realismo esperanzado de Arendt, Birulés ha señalado oportunamente que en relación con su pensamiento puede hablarse de «un servicio a la realidad que no es condescendiente con las ilusiones acerca de un futuro lejano, pero que nos reconcilia con un pasado vivo y nos enseña a concentrarnos mejor en el presente» (Birulés 2007: 144).

[14]. Young-Bruehl llamó la atención sobre la réplica de Arendt a esta carta de Jaspers, donde la primera puntualiza lo siguiente sobre la autoría de la expresión «banalidad del mal»: «El subtítulo no se le ocurrió a Heinrich; hace varios años él hizo el siguiente comentario: el mal es un fenómeno superficial; yo me acordé de ello en Jerusalén, y eso es lo que finalmente me llevó a ese subtítulo» (Arendt 2007/2009: 628). Puede consultarse la carta completa en la edición de la misma de Young-Bruehl (1999b).

[15]. En una anotación de abril de 1953 en su *Diario de pensamientos* (Cuaderno XIV), Arendt describirá la especificidad del *common sense* al que fue tan afecto el pensamiento británico y norteamericano, en contraste con el desprecio que le habría deparado el idealismo alemán, en los siguientes términos: «Los sentidos señalan un *mundo* de objetos, no indican ningún mundo de hombres. Lo que nos une *con* otros hombres, lo que indica que estamos con otros hombres, es nuestro "common sense", que como tal es nuestro auténtico sentido político» (Arendt 2002/2006c: 325-326 [cursivas de Arendt]).

[16]. Arendt se ocupó con detenimiento de la distorsión de la moral en tiempos del nazismo en dos cursos impartidos respectivamente en 1965 en la New School for Social Research («Algunas cuestiones de filosofía moral») y en 1966 en la Universidad de Chicago («Proposiciones morales básicas»). Ambos están recogidos en Arendt (2003/2007b).

[17]. Acerca de la moral implícita a la propia política, podrá consultarse con provecho el estudio de Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 197-200.

[18]. El estudio más sistemático sobre el lugar que ocupa esta facultad en la teoría de la acción de Arendt es el de Prior (2009).

[19]. En una carta dirigida a Martin Heidegger el 20 de marzo de 1971, Arendt se refiere a esta obra como «una especie de segundo volumen de *Vita activa*» (Arendt/Heidegger, 1998/2000b: 193).

[20]. Arendt (1978/2002: 341-342) remite a un pasaje de *La ciudad de Dios* (libro XII, vi), en el que San Agustín subraya la voluntad como origen del mal de la mano del ejemplo de dos gemelos, dotados de las mismas facultades, que sin embargo responden a la tentación de manera diferente. La explicación agustiniana señala que la voluntad no procede de la naturaleza en cuanto tal, sino «del hecho de que la naturaleza ha sido hecha de la nada» (San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, vi, trad.

cast. de Carlos Santamarta y Miguel Fuertes, vol. I, *Obras Completas*, vol. XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019, p. 766).

[21]. Sobre la relevancia del *ejemplo* en Arendt y su capacidad para orientar la acción humana en mayor medida que los referentes conceptuales, podrán consultarse con provecho las consideraciones de Campillo (2019: 125-126).

[22]. Saner recibió en 1968 el Premio Herman Hesse por su monografía *El camino de Kant de la guerra a la paz [Kants Weg vom Krieg zum Frieden]*.

[23]. Véase *Metafísica de las costumbres*, trad. cast. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 149 (MS, AA 06: 318).

[24]. En *Teoría y práctica*, trad. cast. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1988, p. 47 (AA 08: 304).

[25]. Véase la siguiente observación de Birulés sobre el Kant enfocado por Arendt (Birulés/2007: 221-222): «Se trata de un Kant que, al igual que Sócrates, entiende que el filósofo es alguien que vive entre los hombres y no entre los filósofos; alguien que, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana, habrá de convertir la pluralidad […] en el objeto de su actividad reflexiva y crítica».

[26]. Sobre la contraposición de las lecturas de Carl Schmitt y Hannah Arendt en torno al «nomos de la Tierra», puede consultarse el trabajo de Anna Jurkevics, «Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth:* A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins», *European Journal of Political Theory* 16/3 (2015): 345-366.

[27]. Véase la siguiente semblanza que Arendt (1951/2006a: 639) dedica al fenómeno totalitario: «Parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado».

Epílogo
El legado de Arendt en el siglo XXI: reivindicar la felicidad pública

Arendt se sintió cómoda siempre en un modelo de pensamiento con vocación de experimentalidad (Arendt 1995a: 171). Esta última constituía un apoyo fiable para quienes deseaban reaccionar de manera productiva ante las catástrofes de su propio tiempo e inspiraba fórmulas de construcción política sugerentes para hacer frente a muchos problemas contemporáneos. Como esperamos haber expuesto con cierta claridad en este ensayo, la prosa de Arendt surge de una vida rodeada por la oscuridad, pero entrega a cambio una luz benefactora para el lector que se acerca a sus argumentos en busca de respuestas o al menos de indicadores para plantear preguntas capaces de abrir un horizonte esperanzador para la condición humana. No ha lugar en su escritura para la complacencia, pero –como ella misma confesó en alguna ocasión a sus amistades más íntimas– una inexplicable e indefectible fe en la continuidad del mundo animó sus pasos en los periodos en que las sombras se apoderaron de su circunstancia[1]. Incluso en los momentos más duros del totalitarismo nazi, una sólida creencia en la comunidad se instaló en sus textos como promesa de una red humana que estaba llamada a iluminar de nuevo la existencia en la Tierra. No le faltaba razón, teniendo en cuenta que los amigos de las tinieblas no eran capaces de generar como alternativa a las estructuras civiles nada superior a un hongo mohoso que se adhería a la superficie de la sociedad. Por muy lejos que hubiese ido la desobra del mal, siempre quedarían supervivientes, en cuyas manos se depositaría el delicado legado de volver atractivo lo posible. Por ello también Arendt se mostrará muy dura con la borrosa «mala conciencia» que buena parte del pueblo alemán expresara en relación con el periodo nazi. La mejor señal de pretender ajustar cuentas con el pasado pasaba por depurar las responsabilidades de quienes habían desempeñado tareas relevantes en la maquinaria de muerte del nazismo[2]. Todo lo demás solo podía entenderse como un expediente para que el pretendido arrepentimiento no dejara impacto alguno en el mundo compartido.

En una carta de Jaspers –fechada el 19 de octubre de 1946– en la que este responde a las matizadas críticas que Arendt había dirigido a su teoría sobre la culpa individual y colectiva en los crímenes del nazismo, leemos las siguientes líneas, que en algunos aspectos podrían considerarse un antecedente de lo que más tarde Arendt calificaría como «banalidad del mal»:

> Me parece que, puesto que fue así efectivamente, hay que tomar las cosas en su entera banalidad, en su trivialidad prosaica –las bacterias pueden producir epidemias que destruyan pueblos enteros y siguen siendo bacterias–. Veo con pavor cualquier atisbo de mito y leyenda y toda indeterminación ya es ese atisbo (Arendt/Jaspers 1985: 99).

La observación de Jaspers abunda en la perplejidad que vislumbra en su antigua estudiante ante los primeros indicios de la *Shoa*, que habían trascendido tres años antes, en 1943. «Lo decisivo fue el día en que supimos de Auschwitz» (Arendt 1994/2005b: 30), advertiría Arendt en la entrevista con Günther Gaus. Lo que dictaba la conciencia a partir de entonces era enfrentarse a tumba abierta a los hechos transmitidos con el fin de evitar su repetición. En una carta posterior de Arendt a Jaspers –datada el 17 de diciembre de 1946–, esta confiesa que los comentarios de su maestro le habían convencido de un aspecto decisivo para enfrentarse a la cuestión del mal:

> Una cosa es segura: todos los intentos de mitificar lo terrible deben combatirse, y en la medida en que aún no puedo librarme de tales fórmulas, no he entendido lo que propiamente ocurrió. Quizás lo que se oculta tras todo esto es que no fueron asesinados seres humanos singulares por razones humanas por otros seres humanos singulares, sino que se ensayó de manera organizada la erradicación del concepto de ser humano (Arendt/Jaspers 1985: 106).

Cuando una bacteria o un virus desconocido produce ese efecto mortífero, un motivo que comparece como ejemplo de destrucción carente de motivación humana en estas cartas entre Arendt y Jaspers, qué duda cabe de que la pesadumbre hunde a quien lo padece en las simas de la desesperación y la impotencia. La ciudadanía global ha vivido en el año 2020 una exposición bien directa a este sentimiento, suscitado por nuestra patente vulnerabilidad ante la COVID-19. Pero que seis millones de seres humanos fueran arrancados de la vida por obra de una ideología atroz no puede dejar de suscitar una ira que solo sobrepuja el desprecio. La correspondencia mantenida con Jaspers en los años cuarenta del pasado siglo ayudó a Arendt a tomar conciencia de su participación de un

extendido prejuicio epistémico, a saber, la asignación a los crímenes cometidos por los nazis de un cierto aire de grandeza, aunque solo fuera por el asombro ante el hecho de que llevaran a sus límites extremos la capacidad humana para hacer el mal. Menos de veinte años más tarde la escucha directa de un criminal nazi sometido a un juicio público por el Estado de Israel convencerá a Arendt de que ningún ser humano está legitimado para amparar sus desmanes bajo el manto de una obediencia ciega. El recurso al *clinamen* para explicar los movimientos de las bacterias y del aire poblado de partículas infectas al que acudieran poetas del siglo I de nuestra era como Lucrecio o bardos románticos como Leopardi en el siglo XIX no debía servir como trampa para capitular toda responsabilidad personal. Especialmente cuando se advierte que cualquier ser humano tiene en su mano el poder de obstaculizar la emergencia del mal, con el que por otro lado no valen medias tintas.

En cierto modo, Arendt pretende elevar el nivel de análisis de la esfera pública al sostener que el mal siempre necesita de sujetos para desencadenar sus temibles efectos, de la misma manera que solo los seres humanos –no las máquinas– pueden resistirse a él. A pesar de no haber hecho de De la Boétie uno de sus referentes, desenmascarar el fenómeno de la «servidumbre voluntaria» es una de las constantes de la meditación que Arendt dedica al colapso de la civilización en su tiempo. La imagen bacteriológica que emplea Jaspers parece, por lo tanto, constituir el acicate que marca el despertar de una meditación de calado sobre la destrucción humana. Ningún ser humano puede reducirse a un microorganismo que parasita células humanas para reproducirse mortalmente en un cuerpo, aunque algunos sujetos intenten subrepticiamente ocultar «lo que pueden hacer», presentándose como un elemento insignificante en un conglomerado de descomunales dimensiones. En la mano de todos los seres humanos se encuentra siempre la alternativa de decir no a lo que otros nos piden hacer, máxime cuando se trata de una seca y amenazante orden administrativa. Y aunque el azote de lo incomprensible se cierna sobre la pluralidad que somos, debe intentarse que los «seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos» (Arendt 2014: 13). Ese fue el proyecto vital tejido cual Penélope por la paria Rahel Varnhagen en la Prusia romántica.

Nada como la crisis pandémica, que ha impuesto la circunstancia de redacción de la parte final de este libro, para confirmar que la correlación

entre percibir la libertad de movimiento del propio cuerpo, el acceso a un espacio en común y la posibilidad de comunicar los propios pensamientos a otros constituye una triple dimensión irrenunciable para la condición humana. Gracias a esa correlación de capacidades se despliega el orden de la apariencia en el mundo. Una obra como la de Arendt, que suministra en buena parte una meditación «sin barandillas» sobre las formas de destrucción que desata la catástrofe totalitaria, no puede dejar de iluminar nuestros pasos precisamente cuando las tinieblas y la indeterminación se ciernen de modo tan atenazador sobre la existencia. Nunca como en las semanas que siguieron al 14 de marzo de 2020 hemos sentido tan cerca en nuestro país la perspicacia del aviso de Arendt sobre la correspondencia entre la pérdida de mundo exterior y la intensificación desbocada de una vida subjetiva, de la mano de una introspección aderezada por la invasión de las redes sociales, que sin embargo no logra producir la «soledad sonora» anhelada por quienes saben que la vida sigue estando en realidad en otra parte.

Por el contrario, la experiencia de la pandemia ha acelerado el proceso de conversión de cada espacio doméstico en un laboratorio en el que la *vita activa* se esfuma para dar paso a un extractismo salvaje de energías vitales y emocionales, en lo que podría percibirse una mutación sin precedentes de la capacidad para la acción. No pretendo afirmar con ello que no puedan localizarse en este periodo territorios de resistencia frente al miedo, la precariedad y la destrucción de los tejidos de protección social. Pero, como es bien sabido, el ruido y la furia de los bulos y las pamplinas mediáticas lo apuestan todo a elevar la voz para atraer cotidianamente a los focos que dictan lo que está de actualidad. Las palabras de Arendt sobre la transformación de la autopercepción humana en virtud del progreso tecnológico brillan por su perspicacia en el contexto actual de pánico global al contagio vírico. Ante la adopción de un punto de vista lo suficientemente alejado de la Tierra como para percibir las actividades humanas como meros procesos, que pudieran transformar los cuerpos progresivamente en caparazones de acero controlables por el científico, Arendt señala lo siguiente en las últimas páginas de *La condición humana:* «Para el observador situado en el universo, esta mutación no sería ni más ni menos misteriosa que la que surge ante nuestros ojos en esos pequeños organismos vivos que combatimos con antibióticos y que misteriosamente han desarrollado nuevas fuerzas que nos hacen frente» (Arendt 1958/1998a:

347). La mirada horrorizada ante los efectos del contagio ha puesto a la vida y su conservación en el centro de todas las agendas políticas democráticas, señalando que la mejor acción en estos momentos es extremar la protección colectiva, favorecer el aislamiento doméstico y limitar la vida social. Teniendo en cuenta el aviso arendtiano sobre la dificultad que el pensar –más que el actuar– encuentra en tiempos de tiranía, podemos fantasear con el hecho de que, en caso de haber compartido nuestro aciago presente, Arendt habría acariciado como un tesoro la sentencia del viejo Catón, recogida por Cicerón a propósito de Escipión el Africano y posteriormente retomada por Petrarca, que nuestra autora contribuyó a volver célebre: «Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo» *[Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset]*[3].

El periodo distópico que vivimos invita también a detenerse en uno de los aspectos más polémicos de la reflexión de Arendt, a saber, su insobornable voluntad de distinguir –el *distinguo* que Mary McCarthy calificó como el sello que la lectura de Aristóteles y Tomás de Aquino había dejado impreso en la primera– esfera pública y espacio privado como condición de posibilidad de la participación de los seres humanos en la vida política. Más allá de la distinción entre los intereses privados y la felicidad pública, Arendt muestra siempre una preocupación especial por las coyunturas en las que el mundo humano ve desdibujadas las fronteras que lo separan de una naturaleza siempre indomable y carente de piedad. Podemos sentir –y efectivamente así ocurre– una intensa incomodidad por la displicencia con que Arendt despacha las tareas ligadas a los cuidados, en beneficio de la rotunda aparición pública del agente, en el que cabe por otra parte reconocer un sesgo sexo-genérico destacable. Pero no es menos cierto que el solapamiento completo de las tareas y quehaceres domésticos con la actividad profesional en tiempos del imperio del teletrabajo respalda la voluntad de Arendt de discernir los espacios en que transcurre la existencia. En efecto, las actividades no presenciales y la hiperconexión telemática han convertido la vida de muchos entornos de convivencia en un auténtico infierno, por no hablar de los que han perdido definitivamente con su empleo la línea de flotación de la supervivencia material. Seguramente el saldo arrojado por esta amenaza de colapso antropológico y social no invita a hacer de la fábrica o del aula un ambiente doméstico ideal, eliminando la

distribución de horarios que nos permiten distinguir el quehacer a cada hora del día, ni tampoco viceversa.

Numerosas intervenciones de Judith Butler sobre el alcance que la reproducción de la vida tiene como condición de posibilidad de la reunión popular *[assembly]* han contribuido a matizar la solución dogmática que incomunica ambos espacios para abrir el paso a un necesario trasvase de razones de uno a otro. Crisis como la actual, que siempre quedará en la memoria colectiva por las numerosas pérdidas que ha causado, nos ayudan a ver con claridad que la displicencia frente al cuidado de los cuerpos y, en definitiva, frente a la protección de la vida diseña formas de existencia que acostumbran a los sujetos a ocultar a sus empleadores, a los otros e incluso a las administraciones públicas el esfuerzo que conlleva atender a ascendientes, descendientes y personas dependientes, cercenando una región fundamental de nuestra existencia. Es bien sabido que Arendt descartó en varios escritos de la década de los cincuenta que Marx, en cuya lectura había depositado grandes esperanzas[4], fuera un pensador político, declarando que la mayor inconsistencia de su pensamiento se debía al peso desproporcionado que adjudica a la actividad laborante y a la violencia sobre la condición humana y la historia, en detrimento del vínculo entre discurso y libertad que había regido en la teoría política desde Aristóteles[5]. Sin embargo, bien podría ocurrir que la cultura neoliberal establecida a escala global hubiese decretado eliminar de un plumazo el tiempo y el espacio imprescindibles para librarnos nosotros y quienes dependen de nosotros del malestar generado por necesidades vitales no atendidas. La mala conciencia por la escasa atención que los ritmos de productividad laboral imperantes permiten dedicar al orden de los cuidados y los afectos genera un bajo continuo de impotencia y fracaso, que por otra parte introduce una brecha social fundamental en la absorción de los sujetos en el mercado laboral. La propuesta de Arendt acerca de la resolución técnica de problemas similares confirma una noción de la vida económica que no admite que esta pueda imponer una agenda a la política[6]. Con todo, debe señalarse –en la estela de la réplica que un joven Hans Magnus Enzensberger le dirigiera en los años sesenta del siglo XX– que la función de la política en los países desarrollados consiste con demasiada frecuencia en encender las alarmas de la sostenibilidad financiera cuando se apunta a la inversión pública como baluarte frente a la precariedad.

Arendt es bien consciente de que el grado de bienestar de una población es fundamental para prever si de ella surgirá la experiencia de la libertad política o se conformará con sucedáneos paternalistas de intervención estatal. Bajos niveles de pobreza pronostican que la felicidad pública generará ilusión en capas importantes de la población, desplegando la realidad –admirable en su fragilidad– de una red sostenida por «islas de predicción» (Arendt 1958/1998a: 263). Poco tenía que ver ese ideal con «la felicidad del mayor número» (Arendt 1958/1998a: 233) preconizada por Jeremy Bentham. Por el contrario, obedece a la lucha por la adquisición de derechos oriundos de la propia acción. Por ello mismo, Arendt transmitirá siempre tan pocas esperanzas como el sociólogo y economista Thorstein Veblen con respecto a que el incremento de tiempo libre –de ocio– en las sociedades contemporáneas pudiera fructificar en algún progreso en el espacio público. Si bien el conocimiento de primera mano del bagaje civil de los Estados Unidos convence a Arendt de que solo la visita del país permitirá comprender cabalmente el éxito de su Constitución, nuestra autora no se contagiará –como ocurrió en cambio con Herbert Marcuse– de algunas de las reclamaciones proferidas por los estudiantes universitarios estadounidenses a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta del pasado siglo. Nunca le pareció que escalas inamovibles de pertenencia como la raza, el género o la religión pudieran oficiar como referentes fiables de la lucha por los derechos civiles.

Lejos de ello, estos nódulos discursivos únicamente conseguían incrementar la visibilidad pública de la vida, que, sentencia Arendt en *La condición humana*, «no puede ser el bien supremo» (Arendt 1958/1998a: 336). ¿Qué podría serlo entonces?, se preguntará con legitimidad el lector. Teniendo en cuenta las coordenadas de lectura habituales en Arendt, no es de extrañar sus reticencias ante la revuelta estudiantil de Mayo del 68, que le entristeció por manifestar a su entender el cansancio que precisamente la juventud sentía hacia la consecución de la «inmortalidad», al dirigir sus energías a la obtención de un bienestar que rendía pleitesía al peor narcisismo vital. Resulta irónico observar la escasa simpatía que Arendt sintió por la «economía de consumo», que sin embargo cierta ideología conservadora que reivindica su obra entiende como una suerte de necesidad pulsional que la humanidad ha de aceptar como un hecho inmodificable. Ante el calificado como «milagro alemán» del desarrollismo del país en los

años cincuenta y sesenta del siglo XX, Arendt declara enfáticamente que el incremento de la prosperidad

> no se alimenta de la abundancia de bienes materiales o de algo estable y dado, sino del propio proceso de producción y consumo. Bajo las condiciones modernas, la conservación, no la destrucción, significa ruina debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento para el proceso de renovación, cuyo constante aumento de velocidad es la única constancia que deja dondequiera que se apodera (Arendt 1958/1998a: 281-282).

La transformación cultural propiciada por el incremento del consumo daría al traste, según este enfoque, con los deseos y objetivos políticos a los que las nuevas generaciones podrían aspirar. Los seres humanos parecen convertirse sin más en títeres al servicio de procesos que no es consultar para explotar su productividad o acelerar sus formas de vida.

Más allá de la exigencia de hacer del pensamiento una herramienta útil para pensar «los asuntos humanos», Arendt aboga por una nueva experiencia de la política, en las antípodas de la barbarie totalitaria, en la que la nación, las fronteras y el territorio propio ya no ocupan la centralidad del tablero. Como ha señalado oportunamente Antonio Campillo, «la universalización del vínculo entre amor y política» y la proyección del modo de pensar ampliado al que exhorta Kant «a todos los seres humanos con los que compartimos el hogar terrestre» (Campillo 2019: 106 y 132) radicalizan el espíritu del cosmopolitismo kantiano, haciendo del «derecho a tener derechos» la tarea siempre abierta de la comunidad. En efecto, la duodécima y última conferencia dictada por Arendt en 1970 sobre la filosofía política de Kant hará de la «existencia cosmopolita» una guía para juzgar y actuar como lo haría un «espectador del mundo» –como *Weltbetrachter* en la terminología kantiana– (Arendt 1982/2003: 139). Con todo, el cosmopolitismo de Arendt tiene rasgos específicos, que no animan a perder de vista el eje estatal en aras de un desdibujamiento de las fronteras nacionales. En esta misma línea, Arendt se muestra escéptica en *La condición humana* con respecto a la creciente centralidad de los discursos a favor de la humanidad a secas, como confirma la observación siguiente:

> Al igual que la familia y la propiedad fueron reemplazados por la pertenencia a una clase y por el territorio nacional, la humanidad comienza ahora a reemplazar a las sociedades nacionalmente ligadas, y la Tierra sustituye al limitado territorio del Estado. […] Los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países, ni los hombres sociales poseer colectivamente como lo hace la familia con su propiedad privada (Arendt 1958/1998a: 285).

El pasaje enfoca una de las preocupaciones más persistentes en la reflexión de Arendt, que esta eleva a idea-fuerza de la escritura de Kafka, a saber, la articulación de la propiedad privada –de un terreno, de una casa, de un territorio nacional– con la reivindicación simultánea de lo público y lo común. De la misma manera que sin propietarios las sociedades no dejarán de sentirse a salvo del efecto «masa», la pertenencia a un Estado debe estar garantizada para cualesquiera grupos humanos instalados en un territorio común. La sociedad y la autoridad civil han de cooperar, pues, de manera adecuada, si no desean descoyuntar la vida comunitaria.

La lección que Estados Unidos había dado a Europa obedecía justamente a la confirmación de que volver la Tierra habitable para los seres humanos constituía el principal imperativo político. Pero la sombra alargada de Martin Heidegger recuerda a quien nunca repudió la herencia fenomenológica alemana la conjugación insuperable entre existencia y finitud[7]. Por ello, la extensión de la igualdad política no debía anclarse en las directrices internacionalistas recomendadas alternativamente por Karl Marx y Rosa Luxemburgo al movimiento obrero, sino que el entero proceso requería mantener una correlación constante entre existencia y expresión. En efecto, la verdad siempre se percibe en Arendt entrelazada con el discurso de un ser humano que actúa, lo que revela una dimensión comunicativa de la existencia que Arendt siempre admirará de la enseñanza de Karl Jaspers. Esa misma dimensión constituiría el eje vertebrador del proyecto intelectual de Jürgen Habermas. La cultura civil estadounidense quedaba así desconectada del «establecimiento de un Estado mundial soberano, [que] lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía mundial, sería el fin de la ciudadanía» (Arendt 1968/2001b: 89-90), dado que la anulación de la distancia física no generaría automáticamente comprensión ni reconocimiento recíprocos. La adopción de actitudes imperialistas suponía, pues, la mayor traición al conjunto de prácticas públicas que los Estados Unidos habían adoptado con naturalidad desde su forja como nación.

Pero de la misma manera que el milagro político ateniense exhibió también una faceta imperialista que no debe ocultarse, Estados Unidos dio rienda en la época de la «crisis de la república» analizada por Arendt a comienzos de la década de los setenta del siglo XX a un impulso similar, cuyo punto álgido representaría la guerra de Vietnam, pero que se manifestará a partir de ese periodo mediante múltiples injerencias en la

situación política de países considerados de interés geoestratégico por esa potencia. Los apesadumbrados comentarios de Arendt sobre el secuestro de la vida política por los *think tanks* de Washington da la medida de su disconformidad con este giro tomado por la tradición republicana estadounidense, en la que el control y la opresión fueron asumidos como sustituto de la acción. En cualquier caso, las palabras de Arendt manifiestan cierta esperanza en la posibilidad de que el prístino germen de la felicidad pública volviera a seducir a los estadounidenses. Aunque las condiciones materiales que propician la decisión de disponer las energías propias hacia el cuidado de lo público permanecen un tanto borrosas en sus consideraciones, Arendt no deja de llamar la atención sobre el modo en que el ejemplo constituye un elemento clave para la expansión de la libertad pública. Sin duda, ese cauce no resulta el más prometedor en una sociedad de masas, pero permitirá seleccionar a aquellos seres humanos que disfrutan la construcción del bien común y comparten una visión de las leyes que las asume como marcos contingentes y cambiantes de la convivencia.

Una emulación de resonancias aristotélicas comparece así en la obra de Arendt como la infraestructura necesaria para que la pluralidad humana pueda manifestarse en la esfera pública, imponiendo su escala de percepción a cualesquiera otros intereses estratégicos y financieros, deseosos de desplegar una globalidad autorregulada. Solo la experiencia de los Consejos encarna para Arendt una voluntad de ampliar las ocasiones de aparición del ser humano bajo la luz pública, sin olvidar el esfuerzo constante para proteger las capacidades de aquellos que sí se sienten llamados a mostrar quiénes son ante otros, aun al precio de la propia vida. Se aprecian rasgos de socratismo en esta actitud, pero de uno que se resiste con fuerza ante el corsé platónico que cuela de rondón la sustitución de la *praxis* por la *poiesis*. En efecto, ni el interés por lo público puede inocularse ni puede ordenarse a nadie albergarlo. Lo que en cambio sí es preciso explicitar a cada individuo es que sus decisiones determinarán el tipo de participación de que gozará en la suerte de su comunidad. Como sostenían los críticos de la democracia en la Grecia clásica, entre los que cabe encontrar a todos sus grandes filósofos y autores de tragedia y comedia, la virtud ciudadana no es un fenómeno de masas, sino una cualidad mostrada por pocos, que organizaciones políticas como la república federal de Estados Unidos supieron comprender a la perfección y convertir en motor de la existencia colectiva de una nación. Arendt consideraba preciso

recordar a Occidente que el espíritu de la *polis* se mantendría vivo solamente si se lograba proteger el espíritu de la asamblea pública, como los Consejos húngaros habían confirmado en 1956 sobre las cenizas de los sóviets, neutralizados por el control del partido bolchevique[8].

El camino a la libertad pública preconizado por Arendt es, pues, siempre singular. Son los seres humanos, en cuanto especímenes singulares, quienes deben hacerse la pregunta de qué forma de vida desean llevar. La cuestión nos remonta a la cuarta centuria antes de nuestra era, en la que Aristóteles indagara qué clases de vida resultaban preferibles a otras. Puede resultar paradójico el escaso ascendiente que Arendt dedica en su obra a las limitaciones que el medioambiente social puede suponer para los seres humanos que aspiran a manifestar quiénes son en la esfera pública. Pero tampoco puede olvidarse la experiencia directa de la precariedad económica y del estigma social que ella misma acumuló tras verse obligada a abandonar su Alemania natal, durante sus primeros años de exilio en París o cuando fue internada en 1940 en el campo de refugiados de Gurs, antes de partir hacia los Estados Unidos. Todo parece indicar que Arendt no considera que el orden de la aparición sobre la superficie del mundo, que incluye tanto a las cosas como a las personas, pueda verse favorecido por la protección que brinda una desahogada posición económica. Por el contrario, la confluencia de la indigencia y la estigmatización debería despertar a su entender el deseo de intervención pública de aquellos que por su humilde posición han padecido el desprecio de clases sociales superiores. Sin embargo, el ascenso del totalitarismo pone a Arendt sobre aviso de que el sentido para la política no se encontraba extendido democráticamente en la sociedad. Lejos de ello, el avance del capitalismo había contribuido más bien al ascenso y hegemonía cultural de un hombre-masa hacia el que esta pensadora muestra una especial displicencia. No en vano, ese tipo de ser humano había abierto la puerta del mundo a la barbarie totalitaria en aras de un paternalismo que exigía sudor y sangre a cambio de dar rienda suelta a la rapiña más abyecta.

El efecto de la masa anulaba la pluralidad humana, generando allí donde alcanzaba su influencia una implacable desmotivación civil y política, que dejaba el ánimo al albur de divisas violentas y tópicos legitimadores del prejuicio. La masa no podía ser el *demos,* porque se había esfumado de ella la lucha que anima a los sujetos a distinguirse respectivamente en señores y esclavos. Que la vida estaba atravesada por esa lucha subterránea era una

tesis que Kojève había reconocido en Hegel, pero con ello había sacado a la luz una actitud vital que identifica la existencia con un combate a tumba abierta frente a la nada y el otro. Nadie lucha para satisfacerse con el espectáculo que pueda brindarle su propio «yo», sino por el interés que le suscita la entrada en el mundo y la manifestación de múltiples puntos de vista en él. Por ello, Arendt sentirá una creciente incomodidad en relación con una cultura que democratiza el goce consumista y escamotea la *Bildung* en nombre del entretenimiento. Precisamente con el fin de resistir ante ese eclipse de la acción y del pensamiento dispondrá su reflexión como andadera que coadyuve a recuperar del olvido la capacidad de tejer un poder compartido cuando los seres humanos discuten y actúan. No es posible leer su obra sin hacernos la pregunta de si seguimos estando a la altura de la contingencia y la diseminación con que nuestra existencia comparece en lo que quienes nos precedieron califican como realidad, respondiendo asimismo al imperativo de legarlo a quienes vengan después. Se trataba de un misterio que, como el viejo Kant había apuntado como motivo de perplejidad en la tercera tesis de su *Idea de una historia en sentido cosmopolita*[9], parece más potente que la presunta vertebración lógica de la historia (Arendt 1968/1996a: 131-133). En efecto, ejemplifica que son los seres humanos, no la historia ni la razón, los protagonistas de las acciones que componen el espacio sobre el que la existencia se vuelve *vida buena* y donde se multiplican las oportunidades para experimentar esta transformación.

---

[1]. Campillo (2019: 85-89) recoge una selección de materiales de Arendt, algunos de sus amigos y su primer marido –Günther Anders– de excepcional interés para seguir el hilo de sus manifestaciones sobre la fe en Dios que le acompañaría toda su vida.

[2]. Véase la entrevista «El caso Eichmann y los alemanes» que Thilo Koch mantendría en 1964 con Arendt (2007/2009: 595): «Políticamente, creo, el pueblo alemán estará legitimado para declarar que ha digerido su horrible pasado una vez que haya encarcelado a los asesinos que aún siguen viviendo plácidamente en él y haya expulsado a todos aquellos verdaderamente responsables de sus posiciones en la esfera pública (en la que no incluyo la vida privada y la comercial). Si eso no ocurre, el pasado seguirá sin digerirse por más que se hable de ello; de otro modo tendremos que esperar hasta que estemos todos muertos».

[3]. Los lugares en que Cicerón recoge esta sentencia, por boca de Escipión el Africano, son *Off.*, 3.1, y *Rep*. 1.26-27. Francesco Petrarca se inspiraría también en este elogio del *otium* en *De vita solitaria*

I, 2.

[4]. Véase la carta de Arendt a Jaspers del 13 de mayo de 1953 en Arendt/Jaspers (1985: 252): «Cuanto más leo a Marx, más veo que usted tenía razón: no está interesado ni en la libertad ni en la justicia (y es un granuja). Con todo, es una buena clave para hablar sobre determinados problemas generales».

[5]. Véase la exposición de razones de Arendt sobre esta inconsistencia de la teoría de Marx que le alejará definitivamente de ella (Arendt 2007: 43): «Tal razón era la temprana pérdida de interés por la libertad en general, así como el temprano olvido del nexo fundamental entre discurso y libertad, ambos aspectos casi tan antiguos como nuestra tradición del pensamiento político. A esto debe añadirse, sin embargo, una dificultad por entero diferente, que surge no tanto del concepto de libertad cuanto del cambio que este concepto sufre necesariamente bajo condiciones de igualdad universal».

[6]. Una posdata a una carta dirigida a su amiga Mary McCarthy el 21 de diciembre de 1968 resulta enormemente ilustrativa del modelo de economía por el que aboga Arendt. No falta en el pasaje una referencia tácita a la rebelión de los luditas contra las máquinas en el siglo XIX: «Las máquinas de carga y descarga son hoy en día automáticas. Ello implica desempleo o menos horas de trabajo. Como todos tenemos un miedo horroroso a lo primero, aceptamos lo segundo. Los sindicatos tienen poder como para imponerlo. Los obreros, en lugar de romper las máquinas, exigen automatización; es cierto, el trabajo de cargar y descargar es extenuante. Y reclaman salarios garantizados, no importa el número de horas que trabajen realmente. La maquinaria automatizada es muy cara; los salarios aumentan en vez de disminuir. Sospecho que contamos ya con un importante proletariado desempleado y que no está en condiciones de volver a ser empleado: que vive de la sociedad en lugar de ser explotado por esta. Estoy segura de que esto no se limita solo a los beneficiarios de la ayuda social. […] El pleno empleo ya no es un factor económico, sino una condición impuesta por el poder político. ¿Cuánto más tiempo resistirá la economía? Por no hablar de la muy importante desmoralización de toda la población en lo que se refiere al trabajo, la confianza en sí mismo o la aptitud profesional» (Arendt/McCarthy 1995/1998c: 357-358).

[7]. En una carta dirigida a Heidegger el 27 de noviembre de 1970, Arendt citará en el original francés una frase del último Seminario de Le Thor: «la finitud es quizás la condición de la existencia auténtica» (Arendt/Heidegger 1998/2000b: 192).

[8]. El investigador y especialista en Arendt, Jordi Carmona Hurtado, me ha hecho reparar en el alcance que las reflexiones de Arendt sobre las virtudes políticas de los Consejos poseen para advertir las raíces del conflicto entre asamblea y partido, tan presente en las iniciativas políticas que se propusieron continuar y fortalecer el legado del 15-M mediante la fundación de un partido político en nuestro entorno nacional.

[9]. Véase Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. cast. y ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 106-107: «En verdad sorprende que solo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar ese propósito) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres

racionales cuya especie es inmortal, aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumar el desarrollo de sus disposiciones».

Bibliografía

a) Selección de obras de Arendt y de su correspondencia[1]

– *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation,* Berlín, Julius Springer, 1929 / *El concepto de amor en San Agustín: un ensayo de interpretación filosófica,* trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001a.
– *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt Brace, 1951 / *Los orígenes del totalitarismo,* trad. cast. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 2006a.
– «Reflections on the Hungarian Revolution» *Journal of Politics* XX/1 (1958): 5-43 en Agustín Serrano de Haro (ed.), *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental,* trad. cast. del editor, Madrid, Encuentro, 2007a.
– *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik,* Múnich, Piper, 1959 / *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía,* trad. cast. de Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000a.
– *The Human Condition,* Chicago, Chicago University Press, 1958 / *La condición humana,* trad. cast. de Ramón Gil Novales, introd. de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1998a.
– *Eichmann en Jerusalén: A Report on the Banality of Evil,* Nueva York, Viking Press, 1963 (2.ª edición ampliada de 1965) / *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal,* trad. cast. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999 (hay otra edición en Barcelona, DeBolsillo, 2006b).
– *On Revolution,* Nueva York, Viking Press, 1963 / *Sobre la revolución,* trad. cast. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

– *Between Past and Future: Eight Exercise in Political Thought,* Nueva York, Viking Press, 1958 / *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* trad. cast. de Anna Poljak, Barcelona, Península, 1996a.
– *Men in Dark Times,* Nueva York, Harcourt Brace, 1968 / *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. cast. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001b.
– *Crisis of the Republic,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972 / *Crisis de la República,* trad. cast. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998b (hay otra ed. de uno de los ensayos del volumen: *Sobre la violencia,* trad. cast. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial, 2005a).
– *Die verborgene Tradition: Acht Essays,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976 / *La tradición oculta,* trad. cast. de Rosa Sala y Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2004.
– *The Life of the Mind,* Mary McCarthy (ed.), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 / *La vida del espíritu*, trad. cast. de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2002 (hay otra versión de Fernando Montoro y Ricardo Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984).
– *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Ronald Beiner (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982 / *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* trad. cast. de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003.
– *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß,* Ursula Ludz (ed.), Múnich, Piper, 1993 / *¿Qué es la política?,* trad. cast. de Rosa Sala, introd. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1997.
– *De la historia a la acción*, trad. cast. de F. Birulés, introd. de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995a.
– *Essays in Understanding (1930-1954). Formation, Exile and Totalitarianism,* Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Harcourt Brace, 1994 / *Ensayos de comprensión (1930-1954),* trad. cast. de Agustín Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga, Madrid, Caparrós, 2005b.
– *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk,* Ursula Ludz (ed.), Múnich/Zúrich, Piper, 1996 / *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra,* trad. cast. de Miguel Abella y José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2010.

– *Responsability and Judgment,* Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2003 / *Responsabilidad y Juicio,* trad. cast. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2007b.
– *The Promise of Politics,* Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2005 / *La promesa de la política,* trad. cast. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2008.
– *The Jewish Writings,* Jerome Kohn/Ron M. Feldman (eds.), Nueva York, Schocken Books, 2007 / *Escritos judíos,* trad. cast. de Eduardo Cañas/Miguel Candel/Rosa Sala/Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2009 (una edición parcial de los escritos apareció en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos,* trad. cast. de Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2005c).
– *Thinking without a Banister: Essays in Understanding (1953-1975),* Jerome Kohn (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2018a.
– *Denktagebuch. 1950 bis 1973,* Ursula Ludz/Ingelborg Nordmann (eds.), Múnich, Piper, 2002 / *Diario filosófico (1950-1973),* 2 vols., trad. cast. de Raúl Gabás, prólogo de Fina Birulés, Barcelona, Herder, 2006c [citado a lo largo de este ensayo como *Diario de pensamientos,* en fidelidad al título alemán].
– *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura,* trad. cast. de Ernesto Rubio, Fina Birulés/Àngela Lorena Fuster (eds.), Madrid, Trotta, 2014.
– *Ich selbst, ich auch tanze. Die Gedichte,* Irmela von der Lühe (ed.), Múnich, Piper, 2015 / *Poemas,* trad. cast. de Alberto Ciria, Barcelona, Herder, 2017a.
– *«Wahrheit gibt es nur zu zweien». Briefe an Freunde*, Ingeborg Nordmann (ed.), Múnich, Piper, 2015.
Arendt, Hannah/Blumenfeld, Kurt, *«… in keinem Besitz verwurzelt». Die Korrespondenz* Ingeborg Nordmann/Iris Pillinf (eds.), Hamburgo, Rotbuch Verlag, 1995b.
Arendt, Hannah/Blücher, Heinrich, *Briefe (1936-1968),* Lotte Köhler (ed.), Múnich/Berlín, Piper, 1999.
Arendt, Hannah/Broch, Hermann, *Briefwechsel (1946-1951),* Michael Lützeler (ed.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996b.
Arendt, Hannah/Fest, Joachim, *«Eichmann war von empörender Dummheit». Gespräche und Briefe,* Ursula Ludz/Thomas Wild,

Múnich/Zúrich, Piper, 2011.

Arendt, Hannah/Jaspers, Karl, *Briefwechsel (1926-1969)*, Lotte Köhler/Hans Saner (eds.), Múnich, Piper, 1985.

Arendt, Hannah/Heidegger, Martin, *Briefe (1925-1975) und andere Zeugnisse aus dem Nachlässen*, Ursula Ludz (ed.), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1998 / *Correspondencia (1925-1975) y otros documentos de los legados*, trad. cast. de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000b.

Arendt, Hannah/McCarthy, Mary, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy (1949-1975)*, Carol Brightman (ed.), Nueva York, Hartcourt Brace, 1995 / *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1945-1975)*, trad. cast. de Ana María Becciu, Barcelona, Lumen, 1998c.

Arendt, Hannah/Scholem, Gershom, *Der Briefwechsel (1939-1964)*, Marie Luise Knott (ed. lit.), colaboración de David Heredia, Berlín, Suhrkamp, 2010 / *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, trad. cast. de Linda Maeding/Lorena Silos, Madrid, Trotta, 2018b.

Hannah Arendt, *«Wie ich einmal ohne Dich leben soll, mag ich mich nicht vorstellen». Briefwechsel mit den Freundinnen Charlotte Beradt, Rose Feitelson, Hilde Fränkel, Anne Weil-Mendelssohn und Helen Wolff*, Múnich, Piper, 2017b.

Young-Bruehl, «An Unpublished Letter from Hannah Arendt to Karl Jaspers», *Hannah Arendt Newsletter* 1 (1999b): 51-55.

b) Selección de biografías y ensayos sobre la obra y pensamiento de Arendt [2]

Anders, Günther, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, trad. cast. de Alicia Valero, Barcelona, Paidós, 2013.

Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
Basili, Cristina, «El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía platónica», *Res publica* 23/1 (2020): 57-65.
Benhabib, Seyla, *El reluctante modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger,* trad. cast. de Francisco Colom, Valencia, Episteme, 1996.
Bernstein, Richard, *Violencia. Pensar sin barandillas,* trad. cast. de Santiago Rey Salamanca, Barcelona, Gedisa, 2015.
Birulés, Fina, *Hannah Arendt: libertat política i totalitarisme*, Barcelona, Gedisa, 2019.
– *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt,* Barcelona, Herder, 2007.
– (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar,* Barcelona, Gedisa, 2000.
Bueno, Noelia, *Acción y biografía: de la política a la historia. La identidad individual en Arendt*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2017.
Campillo, Antonio, *El concepto de amor en Arendt*, Madrid, Abada, 2019.
Campillo, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político,* Valencia, PUV, 2013.
Carmona Hurtado, Jordi, *La paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de las asambleas,* Madrid, Akal, 2018.
Collin, Françoise, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad,* Barcelona, Icaria, 2006.
Cruz, Manuel/Birulés, Fina (eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.
Disch, Lisa J., «Más verdadero que los hechos: *storytelling* como comprensión crítica en los escritos de Hannah Arendt», *Taula. Quaderns de Pensament* 43 (2011): 77-104.
Estrada Saavedra, Marco/Muñoz, María Teresa (eds.), *Revolución y violencia en el pensamiento de Hannah Arendt. Reflexiones críticas,* Ciudad de México, Colegio de México, 2015.
Fantauzzi, Stefania, «Para no ser solo víctimas», *Oxímora* 11 (2017): 78-92.
Faye, Emmanuel, *Arendt y Heidegger. El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento,* trad. cast. de Tomás Fernández, Madrid, Akal, 2019.
Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. cast. de Irene Romera y Miguel Ángel Vega, rev. por Fina Birulés, Madrid, Cátedra, 2001.

Fuster, Ángela Lorena/Sirczuk, Matías (eds.), *Hannah Arendt. El arte de leer*, Buenos Aires, Eudeba/Katz, 2017.

Guerra, María José, «Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales», *Boletín Millares Carlo* (Centro Asociado UNED) 28 (2009): 271-288.

Gutiérrez de Cabiedes, Teresa, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Encuentro, 2009.

Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

Jerade, Miriam, «Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon», *Rev. mex. cienc. polít. y soc.*, n.º 241 (2021): 45-66.

– «Nacionalismo y Antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado-nación», *Rev. mex. cienc. polít. y soc.*, n.º 225 (2015): 341-368.

Leibovici, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, trad. cast. de Esther Cohen y Silvana Rabinovich, México, UNAM, 2005.

Mundo, Daniel, *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2003.

Prinz, Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. cast. de María Belén Ibarra, Barcelona, Herder, 2001.

Prior, Ángel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

– «El debate sobre la violencia: Arendt y Fanon», en José Luis Villacañas/César Ruiz Sanjuán (eds.), *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, pp. 131-150.

– «Conflictividad de las esferas, moralidad y política: afinidades entre Arendt y Weber», *Res Publica* 20/2 (2017): 293-306.

Prior, Ángel/Rivero, Ángel (coord.), *Filosofía, historia y política en Agnes Heller y Hannah Arendt*, Murcia, Servicio de Publicaciones, 2015.

Sánchez, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Sánchez Madrid, Nuria, «Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de

las formas políticas», *Isegoría* 49 (2013): 481-507.
– (ed.), *Hannah Arendt y la literatura*, Barcelona, Bellaterra, 2016.
– «Arendt y la vergüenza de la falta de lugar: procesos de perversión de la condición humana», Lorena Acosta/Pablo López Álvarez (eds.), *La técnica moderna y las «superaciones del hombre». Mutaciones de la experiencia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2019, pp. 97-120.
– «El pensamiento judío en Arendt. Resistir ante la destrucción de lo humano», Roberto Navarrete/Eduardo Zazo, *Ante la catástrofe. El pensamiento judío en el siglo* XX, Madrid, Herder, 2020, pp. 215-240.
Serrano de Haro, Agustín, *Qué sabes de… Hannah Arendt*, Madrid, RBA, 2019.
– «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt», *Investigaciones filosóficas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 6 (2008): 299-308.
– «Totalitarismo y filosofía», *Isegoría* 23 (2000): 91-115.
– «Hannah Arendt y la cuestión del mal radical», *Diálogo filosófico* 36 (1996): 421-430.
Straehle, Edgar, «Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51 (2018): 81-98.
– «Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt», *Bajo palabra* 10 (2015): 17-29.
Urabayen, Julia, «Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica, la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad», *La Torre del Virrey* 7 (2009): 69-78.
Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, 1982 / *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. cast. de Manuel Llopis, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993 (hay otra edición en Barcelona, Paidós, 2006).
VV. AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, trad. cast. de Javier Eraso, Madrid, Sequitur, 2001.

---

[1]. El listado recoge no solo obras publicadas por Arendt, sino también recopilaciones de escritos suyos. He dado preferencia a aquellas que cuentan con edición castellana. Cuando no se especifica

una versión castellana de las obras de Arendt, la traducción de los pasajes citados a lo largo del volumen es de la autora.

[2]. La selección contiene, a excepción de la biografía elaborada por Young-Bruehl, que citamos por la edición original en el ensayo, monografías y artículos originales en castellano y catalán y, asimismo, ediciones en castellano de estudios sobre Arendt publicados originalmente en otras lenguas.

Edición en formato digital: 2021

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-1362-376-4

www.alianzaeditorial.es